LOUIS ALTHUSSER, NICOLA BADALONI, NORBERTO BOBBIO,
EUGENIO GARIN, GIACOMO MARRAMAO, ROBERTO PARIS,
ERNESTO RAGIONIERI, MANUEL SACRISTÁN, PALMIRO TOGLIATTI,
MARIO TRONTI y ALDO ZANARDO

ACTUALIDAD DEL PENSAMIENTO POLITICO DE GRAMSCI

Selección de artículos e Introducción por

FRANCISCO FERNANDEZ BUEY

13

COLECCION «TEORIA Y REALIDAD»



EDICIONES GRIJALBO, S. A.
BARCELONA-BUENOS AIRES-MEXICO, D. F.
1977

Traducciones de
MARGARITA LATORRE, MARTA HARNECKER, MARIANO LISA,
JOAQUIM SEMPERE y F. FERNÁNDEZ BUEY

Primera edición

IMPRESO EN ESPAÑA
PRINTED IN SPAIN

ISBN: 84-253-0732-5
Depósito Legal: B-40.007-1976

Impreso por Márquez, S. A. Ind. Gráficas, Ignasi Iglesias, 26, Badalona

INDICE

F. FERNÁNDEZ BUEY

INTRODUCCION

1. Se ha hablado y escrito mucho acerca de la actualidad de Antonio Gramsci, sobre todo haciendo referencia a su pensamiento político; pero nunca tanto ni desde ángulos tan diversos como en los dos últimos años, particularmente fuera de Italia. Un ejemplo: hace relativamente pocos meses aparecía en Francia el primero de una serie de volúmenes que han de constituir una amplia antología de los escritos gramscianos desde 1914 hasta los últimos cuadernos redactados en la cárcel; enseguida los escaparates de las grandes librerías del país vecino y las páginas centrales de algunas revistas de divulgación acogieron con solicitud el rostro todavía sereno del Gramsci de 1920 o los rasgos del propio Gramsci, endurecidos ya por la constancia en la lucha política y por el sufrimiento del enfermo, que años atrás, entre 1936 y 1937, habían popularizado las hojas clandestinas editadas por el «Comité international de ayuda a las víctimas del fascismo italiano.» Ahora, en 1976, al pie de aquella última fotografía o de los montajes gráficos realizados a partir de ella, una frase nueva sustituye a los llamamientos solidarios de los años treinta: «*Antonio Gramsci, le Lenine de l'Occident*.» Una frase que, pese a la exageración publicitaria, indica sin lugar a dudas el momento cimero de la «moda Gramsci» en Francia.[1]

Y no sólo en Francia. También en los ambientes marxistas —y entre los marxólogos— de Inglaterra, Estados Unidos o Alemania se asiste a un considerable aumento del interés por el pensamiento político del que fuera uno de los fundadores del partido comunista de Italia. Es previsible, por lo demás, que la reciente aparición de la edición crítica de los *Quaderni del carcere*[2] de Gramsci contribuya a mantener e incluso a acrecentar el actual auge de los estudios gramscianos, pues no puede olvidarse la relativa coincidencia

de esa publicación con una serie de factores que, como se verá más adelante, facilitan la recuperación de la peculiar versión gramsciana del marxismo. Pero antes de entrar en la estimación de esos factores parece adecuado detenerse al menos un momento a valorar la «fortuna» de Antonio Gramsci en los casi cuarenta años que separan el día de su muerte del relanzamiento de su obra en Europa, al cual estamos asistiendo.

Antonio Gramsci murió el 27 de abril de 1937. «Tal vez —escribía Togliatti a los pocos días— supo que en España, en un batallón que lleva el nombre de Giuseppe Garibaldi, los mejores hijos del pueblo italiano —comunistas, socialistas, demócratas, anarquistas— unidos en las filas del ejército popular de la República española, han inflingido en Guadalajara [marzo de ese mismo año] la primera derrota seria al fascismo italiano y a Mussolini. Si esa noticia llegó hasta él, seguro que Gramsci sonrió y que su agonía se vio iluminada por el rayo de una esperanza.» [3] Es muy improbable que Gramsci muriera con ese rayo de esperanza; pero sí puede afirmarse, en cambio, que en cualquier caso el espíritu de la lucha antifascista fue el motivo principal para la primera recuperación de su obra, la que iniciaron, ya en los meses siguientes, algunos de los que habían sido compañeros suyos de armas desde los años de estudiante universitario en Turín. En efecto, todavía en 1937, en uno de los documentos salidos de la clandestinidad de entonces y hoy conservado en el Instituto Gramsci de Roma, se lee: «El 27 de abril, Gramsci, el jefe de los trabajadores italianos, ha muerto a consecuencia de diez años de reclusión, de vejaciones, de sufrimientos. Esta destrucción, lenta y monstruosa, amenaza también a Terracini, a Parodi, a Scoccimarro [dirigentes, los tres, del PCI] y a tantos otros presos políticos y "amnistiados" que han sido enviados a las islas de la deportación. ¡Salvadlos! ¡Honrad la memoria de Gramsci reclamando la liberación de los otros y elevando vuestra voz para exigir la verdadera amnistía!»

Los primeros artículos dedicados a Gramsci en esa primera fase que se cierra con el comienzo de la publicación de los *Quaderni del carcere* (en 1948) son ante todo memorias, recuerdos parciales, esbozos biográficos centrados en ciertas fechas clave de la existencia del revolucionario sardo; son trabajos escritos «en memoria de Gramsci» por hombres que le conocieron y militaron con él, trabajos en los que la exaltación del compañero se hace casi siempre en función de la lucha política cotidiana que se está librando.[4]

Gramsci era entonces para la mayoría de los revolucionarios italianos —y en mayor medida aún para los comunistas europeos en general— ante todo el dirigente que ha entregado su vida en la lucha antifascista, el mártir de la causa de los trabajadores. Pocos eran los que conocían la actividad y la obra política de Gramsci durante 1919 y 1920; nada o casi nada se sabía todavía de las opiniones y reflexiones que había ido acumulando en sus escritos carcelarios desde 1928. La guerra mundial, por otra parte, cerró el paso a cualquier proyecto de interpretación global de su obra y de su quehacer político. Pero, pese a ello, no todo lo que se escribe sobre él en ese primer momento de presentación entusiasta y divulgadora de su pensamiento es hagiografía. Hay, sí, en la mayoría de esos artículos, exaltación de una vida y de una obra dedicada por entero a la causa del comunismo; y los naturales errores por exageración que suelen acompañar a toda exaltación (por ejemplo en lo que concierne al origen social de Gramsci, al que en un determinado momento se hace hijo de campesinos sardos; por ejemplo en las referencias al pensamiento político del Gramsci prisionero de Mussolini en 1929/1930, al que se considera mucho más identificado con las directrices de la III Internacional de lo que realmente lo estaba; por ejemplo en lo que concierne al papel de Gramsci en la fundación del partido comunista de Italia, sin duda agrandado por razones polémicas en esos artículos). Y hay también en los escritos de esa época, señaladamente en los de Togliatti, insistencia —justa insistencia— en el valor moral y político revolucionario de algunos gestos de Gramsci que los marxólogos de nuestros días calificarían despectivamente de románticos. Efectivamente: «En el momento más grave de su dolencia física se le comunicó que sería puesto en libertad si accedía a dirigirse personalmente a Mussolini en petición de gracia. La respuesta de Gramsci fue esta: "Lo que se me propone es un suicidio, y yo no tengo ninguna intención de suicidarme".» [5]

La exaltación de la moralidad revolucionaria de Gramsci por parte de Palmiro Togliatti no mucho después de la muerte de aquél es todo un símbolo —por supuesto, como cualquier otro símbolo, esquemático, sin matices— de la ética comunista practicada en aquellos tiempos tenebrosos del combate contra el fascismo. Pero no se trata de un llamamiento al heroísmo abstracto y moralista, sino más bien de la aplicación consecuente de un talante y de una conducta políticas muy concretas cuyo principal propulsor había sido precisamente el propio Gramsci. No es casual el que Togliatti compare ese comportamiento de Gramsci en la cárcel con la posición del «izquierdista» Amadeo Bordiga, que por entonces está ejerciendo su profesión de ingeniero bajo el régimen de Mussolini y que «hoy —dice Togliatti en 1937— vive tranquilo aceptan-

do la normalidad cotidiana del fascismo». Y no es casual porque el hilo que sigue Togliatti en su presentación de la actividad de Gramsci arranca del forcejeo que ambos iniciaron allá por los años veinte en el seno de la entonces incipiente corriente comunista italiana, por una parte, contra el extremismo izquierdista que no es capaz de romper los moldes del esquema sectario y del verbalismo de las consignas, pero, por otra, también contra la deformación culturalista identificada ya muchos antes en la actitud de Angelo Tasca. Por eso si uno de los frentes de las primeras interpretaciones togliattianas de la obra de Gramsci es la exaltación de aquella conducta en los momentos críticos, difíciles (conducta que representa la negación de todo espíritu sectario pero que al mismo tiempo afirma intransigentemente la importancia de los principios), contra quienes abandonan la lucha cotidiana, el otro frente es la oposición a aquellos que quieren hacer de Gramsci simplemente un intelectual: «Nadie más lejos que él de lo que habitualmente se entiende por "intelectual", del tipo de quien encerrado entre sus libros y los esquemas de su doctrina pierde el contacto con las corrientes profundas de la vida y de la pasión humanas.»[6] Gramsci es, pues, para Togliatti, un dirigente de la clase obrera, *el* dirigente de la clase obrera italiana o, como dirá más tarde, un hombre comunista en el que se conjugan armoniosamente el pensador y el activista, un ejemplo —uno de los mejores ejemplos— de intelectual no tradicional, de intelectual de nuevo tipo, consciente y orgánicamente vinculado y dedicado a la lucha de la clase obrera.

Los esquemáticos perfiles de Gramsci trazados, en esos años de la resistencia, por la apasionada solidaridad de sus antiguos compañeros de lucha se completan mediante otra tendencia entonces incipiente y que luego sería muy característica del grupo dirigente del PCI: la de enlazar el tipo de hombre nuevo, militante y pensador productivo, con lo que de mejor hubo en el irse haciendo de la cultura de un pueblo, con aquellas individualidades que como «Bocaccio, Bruno, Giuseppe Giusti, Garibaldi... combatieron por liberar a las clases populares de las cadenas de la hipocresía, del servilismo» frente a la tradición impuesta en las escuelas durante siglos por los brazos ideológicos de los dominadores, en particular por la iglesia católica.[7] El mismo Togliatti, por ejemplo, sabe de los orígenes idealistas del pensamiento historicista y del hacer gramscianos; pero acepta esos orígenes porque sabe también que de esa tierra brotó como algo cualitativamente nuevo el materialismo histórico de Marx y de Engels, o tal vez porque el marxismo que se defiende en esa hora concede menos importancia a la imprecisión en las formulaciones teóricas que al tipo de relación

práctica que debe establecerse entre el intelectual y la clase obrera, una relación hecha no de pedantería y suficiencia sino de modesta entrega, asimilación de las experiencias propias de la clase y elevación de dichas experiencias a conciencia de liberación.

Estas son las razones por las que Togliatti utiliza puntualmente en esa época los términos «pasión» y «amor» para describir el sentido de la militancia del intelectual de nuevo tipo en el seno de la clase obrera organizada. Difícilmente podría ser ese uso cosa del azar cuando de lo que se trata es de interpretar la dirección profunda en que se mueve la obra de Antonio Gramsci, pues éste mismo había dejado escritas, en una carta a Julia Schucht, en marzo de 1924, palabras muy aclaratorias al respecto: «[...] Así me he apasionado por la vida a través de la lucha de la clase obrera. Pero *cuántas veces me he preguntado si era posible amar a una colectividad cuando no se había amado profundamente a criaturas humanas individuales. ¿No iba a tener eso un reflejo en mi vida de militante, no iba a esterilizar y a reducir a puro hecho intelectual, a puro cálculo matemático, mi cualidad de revolucionario?...*»[8]

Esta preocupación gramsciana por enlazar y conjugar la conducta personal con el quehacer político colectivo de la clase oprimida, esta tendenia —siempre dramática para un intelectual revolucionario que ha de hacer frente al contexto de la competición privatizadora imperante en la sociedad burguesa— a recomponer la unidad entre vida privada y vida pública, y su complemento, la aversión hacia el cálculo matemático y hacia el formalismo en la concreción de las iniciativas políticas, no es desprecio del espíritu científico que ha de fundamentar el obrar del hombre político; no es, como pensaban reformistas y sectarios de los años veinte, subjetivismo de raíz personalista, sino conclusión coherente del oponerse con constancia a un tipo de ilusión muy extendido entre los dirigentes parlamentarios del movimiento socialista de entonces: la ilusión que consiste en ver en la actuación política un asunto exclusivo de la razón cuantificadora que sueña en plasmar sus proyectos tratando las correlaciones de fuerzas sociopolíticas por mero cálculo de probabilidades. Esa misma preocupación se había hecho línea política concreta en los números de la revista semanal *L'Ordine Nuovo* dirigida por Gramsci, en Turín, desde el primero de mayo de 1919 hasta el otoño de 1920.

Quienes habían trabajado con él por aquellas fechas conocían el desprecio que Gramsci sentía ante la ilusión reformista de socialdemócratas calculadores a los que Karl Korsch llamó una vez con ironía «entusiastas de *la ciencia científica*»; pero sabían también de su paralelo enfrentamiento con la demagogia del sindicalismo

maximalista o anárquico que cree suficiente el grito o la consigna puntual para derrumbar, como por la magia de la palabra, los diques que se oponen a la liberación del proletariado.[9] Y como fue precisamente de entre aquéllos, del núcleo de colaboradores de *L'Ordine Nuovo*, de donde salió, en 1923, el puñado de hombres que iban a constituir lo que se ha denominado el «grupo dirigente histórico» del PCI, nada tiene de extraño que los memorialistas comunistas que escribían sobre Gramsci en ese momento inmediatamente anterior al desencadenamiento de la segunda guerra mundial centraran sus recuerdos y reflexiones en estas dos fechas: 1919/1920, período en el que *L'Ordine Nuovo*, siguiendo la línea trazada por Gramsci, orientó teóricamente a la vanguardia obrera de Turín organizada en los consejos de fábrica; y 1923/1924, años decisivos para la historia del partido, puesto que en ellos, otra vez con Gramsci como principal orientador, se desplazó definitivamente de la dirección del mismo a la corriente izquierdista animada por Amadeo Bordiga y se pusieron las bases para la creación de una organización de nuevo tipo, de acuerdo con los requerimientos de la III Internacional.

Esos pocos datos tal vez bastarán para situar y comprender en este contexto la única crítica explícita que los dirigentes del PCI dirigen a Gramsci en 1937, esto es, la afirmación de que en los meses que siguieron a la fundación del partido comunista de Italia Gramsci no habría sabido desarrollar la lucha en dos frentes que requerían las circunstancias, por miedo a ser confundido con la corriente de derecha. Esa vacilación de Antonio Gramsci a la hora de diferenciarse del extremismo de izquierda habría facilitado, según esta misma opinión, la implantación de una línea política sectaria, de minorías, de una línea política cuya raíz estaba ya, por lo demás, en la desilusión y en el pesimismo que había hecho presa en la clase obrera italiana después de la derrota que siguió a la ocupación de las fábricas en 1920. Pero, como dijo Lenin precisamente en polémica con el izquierdismo, lo típico del político de verdad no es el no cometer errores sino esa capacidad por la cual, aun cometiendo pequeños errores, sabe enmendarlos rápidamente. Por eso, también en este caso, la vacilación habría sido sólo cosa de meses y muy pronto Gramsci reaparecería a los ojos de sus compañeros como el propulsor de «un partido de masas, vinculado a toda clase obrera, capaz de sentir e interpretar las necesidades de ésta, capaz de dirigirla en las situaciones políticas más complejas».[10]

Tal es el Gramsci que se propone como ejemplo a las jóvenes generaciones de resistentes italianos en una época en la que la implantación del fascismo en Italia y del nazismo en Alemania, la enorme transcendencia de los combates que se libraban en España, la atracción de la «patria socialista» —a la vez como refugio y como centro revolucionario— o la necesidad de mantener a salvo el aparato organizativo, hacían de muchos comunistas militantes internacionales sin residencia estable, rebeldes aventureros saltafronteras.

2. Pero con el paso de los años el héroe comunista de epopeya parece ir dejando su lugar a un modelo nuevo: el pensador marxista fragmentario que reflexiona sobre el problema de las sobreestructuras, sobre el papel de las ideologías, sobre la función de los intelectuales en las sociedades capitalistas, sobre la historia de Italia. El nombre de Gramsci sale de las proclamas políticas para entrar en las minuciosas polémicas profesorales acerca de las deficiencias históricas del *Risorgimento*, o en el entonces vivo debate teórico que suscita el uso marxiano del concepto de dialéctica.

Es el signo de los tiempos nuevos: los obreros industriales de la Europa occidental han conocido ya los horrores de una segunda guerra mundial, han vivido la defraudada esperanza en una transformación materialmente democrática de sociedades en las que contribuyeron con las armas en la mano a erradicar la violencia fascista, han comprobado la ferocidad de la propaganda anticomunista con que las clases dominantes pagaban lo que un día fuera ilusión de colaboración; y están conociendo el desplazamiento de los principales campos de batalla de la lucha de clases a países lejanos donde el imperialismo trata de hallar un fundamento material para la relativa estabilidad de las metrópolis colonizadoras; han sentido con renovado entusiasmo, pero como un eco lejano de tiempos conocidos y pasados, las gestas heroicas de los revolucionarios chinos, cubanos o vietnamitas. La relativa, aunque no por ello menos bárbara y contradictoria, estabilización del capitalismo en Occidente, con la consiguiente orientación defensiva de las luchas obreras, y la formal autocrítica del marxismo leninista que siguió a la muerte de Stalin, tienen también su repercusión en esta historia de las interpretaciones del pensamiento político de Gramsci.

Así, cuando en 1958 se convoca el primer simposio de estudios gramscianos en Roma, la preocupación por los temas filosóficos o de teoría general pesa ya más que la reflexión directa acerca de las orientaciones políticas de Gramsci: de las treinta comunicaciones presentadas en aquella convención únicamente siete abordan de manera explícita el pensar y el hacer del Gramsci político, y de las cinco ponencias principales sólo una, la de Togliatti, incide

abiertamente en la reconstrucción global de la evolución de Gramsci como marxista y como comunista.[11] En no pocos de esos textos se convierte a Gramsci en ispirador de una política cultural que diluye el elemento de cambio, de ruptura, de original novedad del marxismo en la amplia, pero también oscura y genérica, mar de la tradición progresiva de una parte de la civilización burguesa democrática. La proposición, avanzada por entonces, de hacer de la obra de Gramsci un patrimonio de todos los italianos —proposición que tiene su raíz en la justa renuncia a instrumentalizar de forma sectaria o partidista un pensamiento— revelaría enseguida el peligro de una recaída en la indistinción del idealismo crociano, con su componente liberal, y de la concepción gramsciana de la praxis, de la cual van limándose sus puntas libertaristas. En ese sentido no faltan tampoco, sobre todo después de 1957, las ahistóricas presentaciones de Gramsci como adelantado y precursor teórico del clima representado por el XX Congreso del PCUS, como abanderado de un marxismo «liberal» que busca, entre sorprendido y desilusionado, apoyaturas dialécticas para la crítica teórica del estalinismo. De este modo el historicismo gramsciano se transforma a veces en coartada justificatoria de lo dado como socialismo, y olvida la enseñanza tantas veces repetida por el propio Gramsci en los años veinte y treinta; a saber, la enseñanza de que una de las consecuencias implícitas en la concepción materialista de la historia es la necesidad de aplicación del método *también* a la realidad del marxismo y del socialismo.

Probablemente la forzada orientación defensiva de las luchas obreras en los años cincuenta y parte de los sesenta explica esa implícita división del trabajo entre teóricos y políticos aceptada mayoritariamente por el marxismo de la época, y que tiene igualmente su repercusión en las interpretaciones de la obra de Gramsci. Hay que decir, sin embargo, que en este caso no se trata de una simple división técnica de tareas favorecedoras del estudio de realidades varias, sino de la tácita aceptación de una concepción que ve en la teoría o bien el adorno de una práctica política que discurre por otros caminos, o bien la justificación a posteriori de una política cultural empirista. Es así como van surgiendo las «especializaciones» en ciertos aspectos parciales de la obra de Gramsci —desde sus principios metodológicos hasta las propuestas relativas a la estética o a la poética— y proliferando las investigaciones dedicadas al estudio de uno u otro concepto particular de la producción gramsciana escrita.

La difusión de este tipo de investigaciones, algunas de las cuales, por otra parte, han contribuido decisivamente a aclarar aspectos parciales concretos de la obra de Gramsci,[12] resultó favorecida por la forma y el orden en que, a partir de 1948, fueron apareciendo los escritos de éste: ven primero la luz los escritos redactados en la cárcel desde 1928 y luego, con el paso de los años, sus escritos de juventud, los testimonios de las batallas políticas de 1919/1920, así como, finalmente, los artículos de la época de construcción del partido comunista. Además, el hecho de que las notas de la cárcel —los *Quaderni*— se publicaran siguiendo un criterio sistemático, que es ajeno a su elaboración original, dificultaba la apreciación del momento, de las fechas en que fueron escritas y, por tanto, del contexto histórico y de las motivaciones básicas del propio Gramsci. Todo ello ha abierto el camino durante casi un par de décadas a la difusión de unos estudios que, con excepciones notables, dividen la presentación del «corpus gramsciano» en materias, separando —en cajones estancos que respetan en gran parte las tradicionales divisiones de la cultura académica— los varios aspectos del marxismo que en Gramsci tiene su hilo unificador primero en la teorización de los embriones de democracia proletaria nacidos en Turín y más tarde en la reflexión acerca de la derrota del proletariado en Occidente y en el intento de elaboración de una estrategia obrera acorde con las realidades italianas de su época.

De todas formas, si no se quiere dar un peso exagerado a este problema formal de la publicación de la obra de Gramsci en los años cincuenta como factor condicionante de la parcelación de los estudios posteriores al respecto, bastará con recordar que la disgregación de las llamadas «partes integrantes del marxismo» y el puntillismo filológico han sido una constante en la orientación de la marxología de la última década; una parte cuantitativamente importante de las investigaciones de esos años se ha centrado más en la discusión especulativa sobre conceptos, o en la búsqueda de modelos ahistóricos aplicables a cualquier circunstancia, que en la necesaria continuidad de la reflexión teórica sobre la totalidad concreta del capitalismo imperialista en su dinámica evolución hacia nuevas formas de explotación de las clases trabajadoras y de control político-ideológico de los ciudadanos. La urgencia por reforzar la teoría llevó por entonces a la utilización incorrecta del término «marxismo teórico» con el consiguiente establecimiento de un tipo de distinción entre «marxismo» y «socialismo» que haría presagiar el regreso de los ya lejanos tiempos del debate sobre el «revisionismo» si no fuera porque en estos años los Bernstein estaban ya decididamente en el campo de la conservación social.

Como se podrá comprobar al leer las aportaciones sobre Grams-

ci de Louis Althusser y de Nicola Badaloni recogidas en esta antología,[13] a mediados de los años sesenta la disputa entre historicismo y estructuralismo, entre defensores de dar la primacía a la noción de «historia» y partidarios de privilegiar las nociones de «estructura» o «sistema», entraba ya en un callejón de difícil salida, en un doble discurso que tiene mucho de académico y en el que la garra revolucionaria de la obra de Gramsci parece haberse volatilizado. Pese a toda la insistencia de Althusser en señalar la insuficiencia de la concepción gramsciana acerca de la relación entre ciencias y filosofía, no parece que la epistemología propuesta por el estructuralismo marxista haya representado un paso adelante en ese sentido y, en cambio, sí que ha dado lugar a un notable empobrecimiento respecto a la visión gramsciana de la práctica política. Lo cual no es obstáculo, por otra parte, para reconocer el acierto de Althusser al indicar los peligros del historicismo vulgar, es decir, de «las ideologías relativistas del conocimiento que creen poder dar cuenta de un contenido teórico objetivo... reduciéndolo exclusivamente a sus condiciones "históricas"». Pues el historicismo vulgar no es un fantasma inventado por la tendencia especulativa del marxismo francés, sino una realidad existente durante esos años en Italia y fuera de Italia, una realidad cuyo riesgo más visible era, efectivamente, el pragmatismo, un abandono de la teoría que siempre ha constituido el punto de partida del oportunismo en la práctica política y en ocasiones, además, de la difusión de un escepticismo que está en las antípodas del talante o de la psicología que ha de crearse en las masas para cumplir tareas revolucionarias.[14]

3. En cualquier caso, lo cierto es que el simultáneo declinar de la estrella del althusserianismo y de la un día llamada escuela dellavolpiana ha abierto el camino para el conocimiento de Gramsci a no pocos universitarios europeos durante los últimos años. El agotamiento del «marxismo del teorema y de la objetividad», anunciado por el viejo Lukács a mediados de los años sesenta y constatado ya no muchos años después, entre nosotros, por Manuel Sacristán,[15] es seguramente uno de los factores culturales que están en la base del auge actual de los estudios gramscianos fuera de Italia. Y aunque el dellavolpianismo ha seguido siendo allí durante cierto tiempo un punto de referencia obligado de las investigaciones marxistas, parece obvio que al iniciarse la década de los setenta no era ya el centro de atracción de las nuevas levas revolucionarias.

1968 es seguramente también para esta crónica de la «fortuna» póstuma de la obra de Antonio Gramsci un año clave. Es el mo-

mento de la primavera revolucionaria en Francia, del «otoño caliente» en Italia, del rebrote del enfrentamiento entre capital y trabajo en diversos países protagonistas de los mal llamados «milagros económicos». Y es también el año de la invasión de Checoslovaquia por las tropas del Pacto de Varsovia; el año de las grandes movilizaciones contra la agresión imperialista en Vietnam. Para decirlo resumidamente, es el año del final de muchas utopías: final de la utopía de los ideólogos de la integración en el capitalismo y final de la utopía de un pensamiento social predominantemente centrado en la investigación filológica y teoreticista. En los medios marxistas de la Europa occidental parece imponerse desde entonces aquella actitud de la que primero Gramsci y luego Togliatti hicieron lema: «Pesimismo de la inteligencia; optimismo de la voluntad.» Pesimismo ante la nueva derrota de obreros, estudiantes y trabajadores intelectuales en el mayo/junio francés, ante el final del «nuevo curso» del socialismo checo; optimismo por la salida a la luz de factores objetivos de largo alcance que son la condición material para la recuperación de la consciencia de clase por parte de los trabajadores manuales y para la incipiente elevación a la misma de los trabajadores intelectuales en Francia o en Italia.

En ese contexto caracterizado por el aflorar de la crisis civilizatoria del capitalismo, por la superación de las ilusiones sobre la consistencia de los elementos de autorregulación del sistema imperialista, por el aumento de los conflictos sociales tradicionales y la aparición de otros de nuevo tipo, por la revitalización de los sindicatos obreros y el resurgimiento de nuevas formas de organización en las fábricas; en ese contexto lastrado al mismo tiempo por un pensamiento social cuya referencia al presente, cuyo contacto con las transformaciones que están produciéndose, sigue haciéndose a través de los anteojos de un saber que a fuerza de generalización ahistórica oculta lo esencial o que no logra encontrar todavía las mediaciones necesarias entre la intuición de la profundidad de los cambios y las propuestas prácticas de actuación a plazo medio; en ese contexto, digo, se explica con cierta facilidad el retorno a algunos de los principales teóricos de los años veinte preconizado por las jóvenes generaciones. Tal es, esquemáticamente, el transfondo del descubrimiento fuera de Italia del Gramsci teórico de los consejos de fábrica o de las relecturas —en toda Europa— de *Historia y consciencia de clase* de Georg Lukács.

No faltan voces, es verdad, que precisamente desde Italia se elevan en esos años para declarar agotada también, superada por esa misma situación, la estrategia gramsciana de la guerra de po-

siciones en cuya «pasividad» ven el antecedente directo de una política reformista incapaz de resolver la crisis de manera favorable para las clases trabajadoras;[16] ni faltan tampoco quienes se preguntan a qué Gramsci hay que seguir: si al Gramsci de la *Città Futura* y de los consejos de fábrica, al Gramsci del momento del ascenso de la crisis del imperialismo en el umbral de los años veinte, o al Gramsci de la reflexión sobre el paso de la guerra de movimiento a la guerra de posición, al Gramsci antifascista de los años treinta.

En cierto modo podría decirse que los acontecimientos de los cuatro o cinco últimos años han aclarado algunos de esos dilemas, al tiempo que constituían un impulso complementario para el conocimiento de la totalidad de la obra de Gramsci. La estimación de las causas de la derrota del 68, el hundimiento del movimiento estudiantil en los países de capitalismo monopolista, la involución relativa de ciertas formas de organización de la clase obrera surgidas espontáneamente en las fábricas, la potencial mutación de la correlación de fuerzas en Europa como consecuencia de la retirada de los Estados Unidos del subcontinente asiático, la desilusión ante el desarrollo del X Congreso del PC chino y, más particularmente, ante el giro de la política exterior de los dirigentes maoístas, son todos ellos factores que han dado o están dando al traste con las hipótesis «organizativistas» de finales de la última década y que se llevan, entre los vahos de las resacas minoritarias, la humareda que un día hicieran la insistencia en el sentido global y objetivamente revolucionario de los movimientos estudiantiles, la repetición ingenua de los infecundos errores de las vanguardias extremistas de otros tiempos o la ciega y mecánica fe en el maoismo considerado como el marxismo de nuestra época y como estrategia insoslayable también para la Europa occidental. Desde esa resaca se llega a veces hoy a Gramsci para encontrar en él, desvirtuándolo, la «política» —o sea, la táctica— que no se pudo hallar en la escolástica de los seminarios laicos o en el trasplante forzado de los análisis de otros tiempos a las complejas realidades de una sociedad en la que la contención —violenta o demagógica— del socialismo empieza a hacer realidad el espectro de la barbarie.

4. Pero precisamente por esa amalgama de intereses —origen en ocasiones de la manipulación de los textos— desde los cuales se llega a Gramsci en los últimos tiempos resulta difícil evitar la pregunta acerca de qué nos puede enseñar Gramsci hoy, cómo hacer fecunda la actualidad del estudio de Gramsci.

Para empezar, y negativamente, podría contestarse a esta cuestión haciendo a un lado la metodología y el espíritu imperante

en ciertas investigaciones que, habiendo superado sólo de manera formal la fobia antihistórica del estructuralismo, se vuelven hacia Gramsci —como antes hacia Marx— en busca de conceptos «modélicos» para su utilización pacífica en el presente, olvidando una vez más la tierra en la que echa raíces y se desarrolla el marxismo de aquél, esto es, la evolución de la lucha entre las clases en Italia (y en Europa) durante los años veinte y treinta. Junto a esa actitud habría que descartar, paralelamente, una exageración que consiste en equiparar a Gramsci con Lenin, exageración plasmada en el eslogan publicitario ya citado pero que, de una forma u otra, se halla presente en no pocos artículos recientes. A este respecto Lucio Colletti, de vuelta ya de su infravaloración de la obra de Gramsci, ha escrito palabras muy orientadoras: «Deberíamos ser muy claros acerca de esto, manteniendo el sentido de la proporción y evitando cualquier culto de moda. Continúo creyendo que es una chifladura el presentar a Gramsci como un igual o superior a Marx o Lenin en cuanto pensador. Su trabajo no contiene ninguna llave de oro teórica que pueda abrir la solución a nuestras dificultades presentes.»[17]

Con todo, no son sólo estos dos los únicos peligros con que amenaza la actual moda de los estudios gramscianos. Hay un tercero en buena parte complementario de los anteriores pero que tiene una raíz más antigua. Se trata de la tendencia a oscurecer la problematicidad de la evolución política de Gramsci, sus contradicciones, su drama interior en ciertos momentos decisivos para la historia del movimiento comunista occidental; o sea, de la tendencia a presentar el pensamiento político de Gramsci como un todo sistemático, acabado en sus aspectos principales y listo para la puesta en práctica de una línea que, con oscilaciones mínimas, se prolongaría hasta los años setenta a través de las sucesivas iniciativas del PCI, desde la «svolta de Salerno» hasta el «compromiso histórico».

Esta última tendencia no es patrimonio exclusivo de la derecha comunista —la cual suele enlazar los éxitos parlamentarios y municipales del partido con una continuada fidelidad a la estrategia gramsciana de los años treinta—, sino que está también extendida en lo que habitualmente se presenta como su izquierda, es decir, en aquellas corrientes que para apoyar dialécticamente el ataque global a la política de las reformas propugnada por el PCI en la actualidad presentan a Gramsci como un antecesor directo de la «pasividad» o del «defensivismo» de la estrategia mayoritaria entre la clase obrera en Occidente, e identifican esa actitud con la predominante en los órganos dirigentes de la III Internacio-

nal al menos desde su VII Congreso.[18] Parece, pues, que la historia se repite: como ya ocurriera una vez el extremismo bordiguiano y el marxismo liberal que tiene su antecesor en Angelo Tasca vuelven a coincidir en la desvirtuación global de las hipótesis políticas esenciales de Gramsci.

Es verdad que la reflexión sobre la historia —en este caso sobre la evolución política de Gramsci y la concreción de su alternativa estratégica— abre camino al conocimiento de la praxis del presente. Pero con una condición: con la condición de no identificar mecánicamente nuestro tiempo con una u otra de las crisis pasadas por el capitalismo. O, dicho de otro modo, con la condición de que se sepa distinguir cuáles son propiamente los problemas nuevos y hasta dónde llega la vigencia de orientaciones metódicas formuladas en un contexto histórico diferente. En ese sentido la cautela de Togliatti en 1958 puede ser una buena guía para proceder en la actualidad. En efecto, después de aludir a la base histórica y al fundamento metódico de la formulación gramsciana del paso de la «guerra de movimiento» a la «guerra de posición» en el plano político, Togliatti concluía con prudencia que *«al llegar a este punto es preciso detenerse. El examen de las cuestiones nuevas que hoy se plantean en la lucha política cotidiana exige nociones concretas que no podemos hallar en la obra de Gramsci...* [El] ha caminado hacia adelante hasta donde ha podido. Ha conocido la realidad con la que se enfrentaba y ha hecho todo cuanto estaba en sus manos para modificarla con una acción consciente».[19] Pero este *detenerse* hay que referirlo solamente a la insoslayable necesidad de analizar el mundo que nos rodea y del que formamos parte; no debe entenderse, por tanto, como una negativa a la profundización del estudio de la estrategia formulada por Gramsci, y en su caso, a desarrollar también la imprescindible tarea de contrastar las opciones tácticas cotidianas con aquella perspectiva general de actuación política. Desde ese punto de vista conviene distinguir entre dos trabajos a los que los estudios gramscianos han de hacer frente en estos años.

En primer lugar, la clarificación de ciertos aspectos aún problemáticos de la vida de Gramsci en la cárcel a partir de 1929. Pues la explicación a fondo del alcance de las diferencias políticas entre éste y los órganos dirigentes de la III Internacional y del partido italiano constituye un elemento de importancia para comprender la génesis y el desarrollo de la estrategia gramsciana en los años treinta. Respecto de esta tarea es cierto, como afirma Ragioneri, que los testimonios publicados por algunos compañeros de cárcel no son tan importantes como las notas redactadas por

el propio Gramsci durante esos años.[20] Y en ese sentido muy probablemente la fijación de las fechas en que fueron escritas cada una de esas notas —en la edición crítica de los *Quaderni*— puede aportar conocimientos complementarios de gran interés. Pero al mismo tiempo resulta imprescindible abandonar esa actitud de recelo, que en ciertos casos parece haberse convertido en un reflejo automático,[21] ante aquellos puntos conflictivos o problemáticos de la meditación política de Gramsci, pues la exigencia de conceder la primacía a las cuestiones tácticas y estratégicas del presente (el «detenerse» de Togliatti) no tiene por qué implicar ningún temor especial a la dilucidación de la verdad histórica acerca de las diferencias que un día, hace ya casi cincuenta años, pudieron existir entre Gramsci y Togliatti. También en el campo de la investigación histórica debería valer la máxima de Gramsci según la cual «la verdad es la táctica de la revolución».

Por otra parte —y esta es una tarea capital— los estudios gramscianos, si no quieren quedarse en la mera descripción histórica o en la justificación positivista de lo dado, habrán de hacer frente al problema de si la estrategia propugnada por Gramsci sigue siendo válida en lo esencial todavía hoy para los países de capitalismo avanzado, y si lo es, responder a la pregunta de cuáles son sus concreciones tácticas, y si no lo es, cuáles pueden ser los elementos sustanciales de una estrategia alternativa. Resulta obvio que esta segunda tarea rebasa ampliamente el marco estricto de las investigaciones sobre Gramsci para vincularse a la reflexión económica y sociológica sobre el presente desde una perspectiva marxista. También en este caso, aunque sea todavía con una formulación negativa, puede servir de norte la drástica y autocrítica lección del último Colletti: «Si los marxistas siguen quedándose detenidos en la epistemología y en la gnoseología, el marxismo, efectivamente, habrá muerto. El marxismo sólo puede ser revivido si no se publican más libros como *El marxismo y Hegel*, y en su lugar se escriben de nuevo libros como *El capital financiero*, de Hilferding, y *La acumulación del capital*, de Rosa Luxemburg, o incluso *El imperialismo*, de Lenin, que era un librillo popular...»[22]

Esa llamada a la reflexión, al estudio, a la investigación científica de los elementos básicos que particularizan la fase del capitalismo imperialista en la cual vivimos, no tiene por qué representar un abandono de la lucha cotidiana por obstaculizar la involución autoritaria y antidemocrática del sistema, o por agudizar las contradicciones objetivas del mismo a través de las acciones sindicales, de la propaganda parlamentaria o de las movilizaciones puntuales de las masas con objetivos tácticos o inmediatos; pro-

bablemente, como decía Brecht en otro contexto, «al mundo así no se le cambia, las relaciones entre los hombres no se hacen mejores... pero algunos hombres tienen cama por una noche y la nieve a ellos destinada cae en la calle». La conjugación de estudio, de análisis concreto de las realidades nuevas —con la finalidad de extraer de él lecciones estratégicas— y del quehacer político diario para ir modificando en un sentido progresivo la correlación de fuerzas fue ya, por lo demás, la actitud de Marx después de la derrota del 48 y fue también la actitud de Lenin en la fase de repliegue de la ofensiva obrera después de los combates que tuvieron lugar entre el 17 y el 21.

5. Esa actitud enlaza directamente también con la posición que Antonio Gramsci adopta al enfrentarse con el tema central que representa estimar las razones de la derrota de la revolución en la Europa central y occidental. En efecto, ya en julio de 1920, esto es, cuando la clase dominante italiana está pasando a la ofensiva, cuando los soviets —o sus embriones— acaban de sucumbir en Hungría, en Baviera, en toda Alemania, y mientras la mayoría de los funcionarios de la III Internacional predican un desbordante optimismo acerca del desarrollo de los acontecimientos revolucionarios en Europa, ya Gramsci reconoce que «la experiencia de las revoluciones... ha demostrado que, después de la rusa, *todas las demás revoluciones en dos etapas han fracasado*»; además, el fracaso de la segunda etapa de la revolución, de la revolución proletaria propiamente dicha, ha tenido un doble efecto: por una parte ha postrado a la clase obrera, por otra ha sido un factor esencial para la reorganización de la burguesía con el consiguiente aplastamiento de las incipientes vanguardias comunistas.[23]

Pesimismo de la inteligencia. Y, sin embargo, Gramsci seguirá trabajando día a día en la reconstrucción del partido del proletariado, seguirá buscando fórmulas de complementación de sindicatos y consejos de fábrica —en la línea señalada por el II Congreso de la IC— que permitan hacer frente a la ofensiva de los patronos, seguirá polemizando con las diferentes versiones del reformismo y del centrismo cuya debilidad teórica y cuyo oportunismo práctico son, en su opinión de entonces, el obstáculo principal que se opone en el camino de la victoria. Los meses que siguen son meses de vacilaciones; la impresión de que el partido comunista que ha salido de la escisión de Livorno es demasiado débil y está demasiado alejado de las masas como para cumplir sus tareas apenas se manifiesta entre 1921 y 1922.

No parece, pues, que de aquella constatación de 1920 haya sacado todavía Gramsci conclusiones nuevas para el futuro trabajo político. El centro de su reflexión en esos dos años lo constituye la identificación de un elemento único como factor explicativo del fracaso de las revoluciones y de la involución del movimiento obrero en Europa: la falta de un «partido de la revolución». Incluso a veces, en los artículos de propaganda política escritos por Gramsci durante esos últimos meses, hay ciertas simplificaciones de alguna situación concreta que prueban la posición aún dubitativa de su autor: por ejemplo, la equiparación sin matices de las condiciones de la Europa postbélica a las que se daban en la Rusia de 1917, o la subestimación de la función de factores estructurales en la tendencia conciliadora mayoritaria en el proletariado inglés, o cierta infravaloración de la capacidad de reorganizarse que tuvieron las clases dominantes en el período de ascenso del fascismo en la misma Italia.[24]

En un artículo que seguramente puede considerarse todavía hoy como un magnífico punto de partida para el conocimiento de la maduración de las ideas de Gramsci acerca de la revolución en Occidente, Ernesto Ragionieri[25] ha señalado la decisiva influencia que ejercieron en aquél las sesiones del IV Congreso de la IC celebrado en Moscú entre noviembre y diciembre de 1922, y particularmente el informe sobre los «cinco años de revolución en Rusia y las perspectivas de la revolución mundial» presentado en el mismo por V. I. Lenin. La preocupación principal de Lenin en ese discurso, al que hay que considerar como una de las piezas de su autocrítico testamento político, es una vez más la naturaleza de las relaciones entre la revolución rusa y la revolución en Occidente, preocupación determinada en ese momento por la consciencia de que en los años anteriores se había sido demasiado optimistas acerca de la consolidación de las instituciones estatales soviéticas: «Ocurrió que en 1917, después de que tomáramos el poder, los funcionarios del Estado empezaron a sabotearnos. Entonces nos asustamos mucho y les rogamos: "Por favor, vuelvan a sus puestos". *Todos volvieron y ésta ha sido nuestra desgracia.* Hoy poseemos una enorme masa de funcionarios, pero no disponemos de elementos con suficiente instrucción para poder dirigirlos de verdad.»

Ese error, al que a finales de 1922 Lenin ya no da un carácter exclusivo de necesidad objetiva, se vincula a otro: el haber impulsado la adopción, por parte de los partidos comunistas occidentales, de una estructura orgánica super-saturada de espíritu ruso. «*Tengo la impresión* —afirma Lenin— *de que* [*con ello*] *nosotros mismos hemos levantado una barrera en el camino de nuestro éxito futuro.*» Y de ahí concluye un sobrio llamamiento, al que ya

se ha aludido, en el sentido de aprovechar todos, rusos y extranjeros, los minutos, las horas que dejen libres la actividad militar o política para estudiar «comenzando además desde el principio».[26]

Volver a empezar desde el principio es el lema que Antonio Gramsci parece haber adoptado durante la estancia en Viena y en los años de reconstrucción del partido hasta su detención en 1926. Cronológicamente la primera lección que Gramsci ha aprendido es la de la decisiva importancia del aparato organizativo para incidir en el desarrollo de las acontecimientos políticos-sociales, superando así anteriors dudas. Por ello escribe a sus antiguos compañeros de *L'Ordine Nuovo* llamando la atención sobre la necesidad de no repetir el error cometido en 1919/1920; precisamente porque entonces la repulsión que el grupo sintió a crear una fracción tuvo como consecuencia el aislamiento político, ahora [en 1923] se trata de «crear en el seno del partido un núcleo de camaradas con el máximo de homogeneidad ideológica y capaces de imprimir a la acción práctica una unidad de dirección superior».[27]

Ese debe ser uno de los primeros pasos a dar; pero erradicando al mismo tiempo la concepción del otro núcleo de comunistas que se impuso en el partido después del congreso de Livorno, esto es, superando el otro error —más importante aún— que consiste en plantearse el problema de la organización del partido de modo abstracto, como si sólo se tratara de crear un aparato de funcionarios fieles y ortodoxos, puesto que —piensa Gramsci— la existencia de tal aparato no puede determinar la revolución, la revolución no depende únicamente del aparato organizativo del partido.[28] Por eso, porque Gramsci sabe que el aparato no es el elemento determinante, tiene que preguntarse cuál ha sido la causa principal de la derrota de la clase obrera italiana y, una vez dilucidadas las razones de la derrota, tratar de encontrar los instrumentos teóricos, estratégicos y tácticos, para modificar la situación nuevamente en un sentido revolucionario.

Tarea árdua. Gramsci es consciente de ello cuando a finales de 1923 envía al periódico de la juventud comunista de Milán un artículo sintomáticamente titulado «¿Qué hacer?» cuya finalidad es, por supuesto, influir en la polémica que en ese momento empieza a desarrollarse en Italia sobre las causas del fracaso obrero de 1920. Tarea árdua, porque la pregunta por dónde empezar parece conducir siempre a un principio anterior: cierto que la causa de la derrota ha sido la inexistencia de un partido revolucionario —argumenta Gramsci—, pero cuál ha sido la razón de que dicho partido no existiera todavía en 1919/1920. Nuevamente, como en 1919 al reflexionar sobre el origen de *L'Ordine Nuovo*, aparecen

ahora los términos característicos de quien intenta pensar en serio y de forma autocrítica acerca de los errores del pasado reciente: hay que empezar preguntándose «quiénes éramos, qué queríamos, dónde pretendíamos llegar». Pero incluso antes de responder a esas preguntas hay que establecer los criterios, «los principios, las bases ideológicas de nuestra autocrítica.»

La argumentación de Gramsci es en esta ocasión muy explícita y adelanta cuestiones que luego serían motivo de maduración reflexiva en profundidad durante los años de la cárcel: la debilidad principal de los partidos obreros italianos ha sido su desconocimiento de la situación en la cual tenían que operar. Han faltado libros que estudiaran la estructura económico-social italiana, la evolución de los partidos políticos más importantes, los vínculos de clase de los mismos, su significación; no sólo se desconocía la situación italiana, sino —lo que es peor— ni siquiera existían los instumentos adecuados para conocerla. Y al faltar la ciencia social del marxismo, la capacidad de análisis de la situación concreta, era imposible hacer previsiones, establecer hipótesis sobre el desarrollo futuro, en una palabra, trazar las líneas de acción que pudieran incidir sobre la realidad con ciertas probabilidades de éxito.[29]

«Eramos completamente ignorantes y por eso estamos desorientados.» La ausencia de análisis social —de un análisis social que debería haber explicado hechos tan relevantes como la significación del sindicalismo en Italia, el éxito de éste entre los obreros agrícolas, la coincidencia espacial de republicanismo y anarquismo, el paso de muchos elementos sindicalistas primero al nacionalismo y luego a las filas fascistas [30] —ha sido la causa de que los partidos obreros italianos no tuvieran una «ideología» propia que difundir entre las masas. Por todo ello, a las preguntas qué hacer, por dónde empezar Gramsci responde con palabras en las que resuena el programa leniniano de finales de 1922: estudiar, estudiar la doctrina propia de la clase obrera, su filosofía, su sociología, «reunirse, comprar libros, organizar lecciones y conversaciones sobre el marxismo, *dotarse de sólidos criterios para la investigación y el análisis, criticar el pasado* para ser más fuertes en el futuro y así vencer».[31]

Tal es el principio del principio: un programa de estudios todavía genérico en el que, sin embargo, despuntan ya los temas centrales de la reflexión futura y que, además, está pensado para alejar fáciles ilusiones de los jóvenes comunistas y abrir camino a la superación del pesimismo y de la desorganización reinante entre la clase obrera de la Italia fascista.[32]

La tarea que Gramsci se propuso durante los años siguientes consistía precisamente en tratar de poner en práctica ese programa de estudios mientras —haciendo acopio de las escasas fuerzas físicas y con una indefinible afirmación de la voluntad — dirigía el trabajo cotidiano de la organización, buscaba las iniciativas concretas que contribuyeran a implantar a ésta en el tejido social vinculándola a las masas obreras y campesinas, o, ya en la cárcel, impulsaba la constitución de círculos para valorar las condiciones políticas del momento. La sustancia de la reflexión teórica de Gramsci hasta su muerte podría resumirse tal vez en tres puntos: delimitación de la situación de la clase obrera en el ámbito nacional e internacional después de la derrota de la revolución en la Europa central y occidental, elaboración de un conjunto homogéneo de indicaciones metódicas para el análisis concreto de las situaciones concretas y clarificación de los aspectos principales de la estrategia y de la táctica de las clases trabajadoras correspondientes a una fase de la lucha de clases determinada por la recuperación capitalista.

En la delimitación de la condición obrera en Occidente, con vistas a valorar las posibilidades revolucionarias en los países capitalistas avanzados, Gramsci empieza por señalar la existencia de un factor general que diferencia esta situación de aquella que vivieron las masas rusas en 1917. Frente a la argumentación de Amadeo Bordiga —que en este punto coincide parcialmente con el mecanicismo de la socialdemocracia— Gramsci no cree que el tipo de determinación representada por la mayor madurez de la base económica del capitalismo en Occidente opere en un único sentido, favorable, para impulsar a las masas obreras y campesinas a la conquista del poder. Más bien al contrario: *esa determinación es en estos países más compleja y mediada debido a la función obstaculizadora que cumplen las sobreestructuras políticas derivadas del mayor y más largo desarrollo del capitalismo.*[33]

En efecto, a diferencia de la formación social rusa, donde el «Estado lo era todo», en los países occidentales de los años veinte «el Estado era sólo una trinchera avanzada, *detrás de la cual* se encontraba una robusta cadena de fortalezas y fortines» implantados en la sociedad civil, grandes partidos políticos e ideologías cuya influencia ha ido penetrando durante lustros en las cabezas de las masas hasta constituir una sólida línea defensiva de retaguardia para los intereses dominantes.[34]

La existencia de ese factor general diferenciador complica, sin duda, el esquema elaborado por Lenin en 1915 —y desarrollado en 1920— para caracterizar las situaciones revolucionarias y establecer las «leyes de la revolución». Los elementos de una situacion revolucionaria susceptibles de empujar a las masas populares hacia la toma del poder eran, según Lenin, la imposibilidad por parte de las clases dominantes de mantener su dominio sin modificar la forma del mismo (la crisis política), la agudización de la miseria de las clases sociales oprimidas (la crisis económica) y el aumento rápido y constante de la actividad política independiente entre estas masas. Todo lo cual —matiza Lenin cinco años después— ha de producir además la elevación a consciencia de la mayoría de la masa proletaria atrasada, la neutralización de las capas sociales intermedias y la disgregación de una parte importante del ejército (la crisis militar). Al introducir en ese esquema otro elemento, como es la solidez y la resistencia de las «fortalezas» y «fortines» político-ideológicos consolidados en las formaciones sociales europeas, Gramsci está añadiendo una nueva condición para la plausibilidad de la revolución en Occidente: la crisis ideológica del capitalismo o, lo que es lo mismo, la necesidad de que el proletariado conquiste, durante el proceso que conduce a la toma del poder político, la hegemonía.

Teniendo eso en cuenta seguramente puede concluirse que Gramsci está contemplando ya la posibilidad de una gran crisis de civilización del capitalismo como condición para la desaparición de éste en los centros imperialistas de Occidente, una crisis, pues, de mucha mayor profundidad, extensión y duración que la que hizo tambalear a las grandes potencias durante los años de la primera guerra mundial. Tal parece ser la dirección en que se mueve Gramsci al meditar sobre la relación entre la civilización americana y europea: «El problema está en saber... *si se está verificando una transformación de las bases materiales de la civilización europea, lo que a largo plazo (aunque no muy largo, puesto que en el periodo actual todo ocurre con mucha mayor rapidez que en los periodos pasados) conducirá a una desarticulación de la forma de civilización existente y al nacimiento forzoso de una nueva civilización.*»[35]

La particularización de ese factor general diferenciador del Occidente, que ha sido el principal obstáculo para el cumplimiento de las previsiones bolcheviques acerca de la revolución mundial, exige un nuevo reconocimiento pormenorizado de los territorios nacionales donde se libre la lucha de clases puesto que los hechos históricos prueban, por una parte, la debilidad de la tesis de la ofensiva internacional implícita en la teoría de la revolución permanente y, por otra, la inconsecuencia de la exportación de la revolución socialista en las puntas de las bayonetas del ejército rojo.

Una nueva forma de «napoleonismo» —piensa Gramsci— además de no corresponder a la correlación político-militar de fuerzas del momento, sería «anacrónica y antinatural (ya que no todas las fases históricas se repiten en la misma forma)».[36]

En base a esas razones absuelve Gramsci a Stalin de la acusación de «nacionalismo» y fundamenta estratégicamente la necesidad de las vías nacionales al socialismo. No deja de ser interesante —y aleccionador, por otra parte— el hecho de que en esta concreción de la teoría que postula la forma nacional y el contenido internacional de la lucha proletaria Gramsci haya coincidido con los comunistas de izquierda en la identificación de los motivos por los que la lucha de la clase obrera tiende a «nacionalizarse»: «Una clase internacional, en cuanto guía estratos sociales estrictamente nacionales (los intelectuales) e incluso, muchas veces, menos aún que nacionales, particularistas y municipalistas (los campesinos) tienen que "nacionalizarse" en cierto sentido...».[37] Pero, a diferencia de los comunistas de izquierda que ven precisamente ahí la razón principal de la degradación de la pureza revolucionaria y del marxismo mismo,[38] Gramsci considera esa necesidad histórica del reconocimiento de las condiciones nacionales y del «nacionalizarse» de la revolución no sólo como una salida ante la sucesión de las derrotas de la clase obrera en Alemania, en Hungría, en Austria, en Italia, sino también como un antídoto ante el peligro del «napoleonismo» cuya base ideológica sería el espíritu cosmopolita —y no internacionalista— de ciertos intelectuales revolucionarios.

En este punto las consideraciones metódicas acerca de la estimación de las situaciones y del análisis de las correlaciones de fuerzas se proyectan ya en el esbozo de una nueva estrategia, «una estrategia mucho más compleja, paciente y de largo alcance» que la que pusieron en práctica los bolcheviques entre febrero y octubre del 17. El reconocimiento del territorio nacional italiano y el examen de la correlación de fuerzas a nivel internacional le llevan a la constatación del paso de la «guerra de movimiento» a la «guerra de posición» en el plano político. Pero en esa metáfora militar, varias veces repetida en las notas de la cárcel, no sólo está expresa la toma de partido en favor de las tesis de Stalin acerca del socialismo en un solo país y, en consecuencia, no representan sólo una aportación más a la larga serie de críticas a la teoría de la revolución permanente de Trotski, sino que hay también una previsión particular y original del desarrollo de la lucha de clases en Europa que enlazaría con las preocupaciones del último Lenin.

En esa perspectiva gramsciana la guerra en el plano político-social se presenta como un prolongado enfrentamiento en el que la conquista de las posiciones decisivas por parte del proletariado y de sus aliados supondrá una estrategia de *cerco recíproco* en el que no puede excluirse tampoco la destrucción de ambos adversarios: «Si ese proceso de desarrollo se detiene en un determinado momento... la situación dada es inactiva y pueden producirse conclusiones contradictorias: la vieja sociedad resiste y se asegura un período de "respiro", exterminando físicamente a la elite adversaria y aterrorizando a las masas de reserva; o bien se produce la destrucción recíproca de las fuerzas en conflicto, con la instauración de la paz de los cementerios, que pueden incluso estar bajo la vigilancia de un centinela extranjero...»[39] Por eso, siguiendo con el símil militar, Gramsci piensa que el elemento decisivo será la fuerza permanente organizada de la clase y preparada —incluso en un momento en que está a la defensiva— para pasar al ataque en una coyuntura favorable, pues el desgaste de los adversarios, el carácter permanente de las conquistas en esta estrategia, la consolidación de las trincheras arrebatadas al enemigo y el aliento necesario para avanzar hacia nuevas posiciones sin perder de vista el objetivo final exigen no sólo un amplio ejército, sino también una vanguardia, un mando político-militar consciente de que la victoria conseguida en la larga marcha que es la guerra de posición tiene un carácter definitivo.

Difícilmente se pueden encontrar en las notas gramscianas de la cárcel repercusiones de la tesis un día dominante según la cual el fascismo sería la última fase del capitalismo. Gramsci está pensando en plazos largos y cuando, en la discusión con los camaradas de la prisión, expone las líneas generales de aquella estrategia tiene en cuenta que «la miseria y el hambre bajo el fascismo pueden provocar importantes rebeliones desequilibradoras del orden establecido», pero insiste sobre todo en la apreciación de que para destruir el sistema capitalista, además del hambre y la miseria, «son necesarias *otras muchas condiciones*», puesto que han pasado ya los tiempos en que «la diligencia podía tomarse mediante un simple asalto».[40]

No faltaron, ni siquiera entre esos mismos compañeros de cárcel, quienes ya en los años treinta consideraban esa estrategia de largos plazos propugnada por Gramsci como una inclinación hacia el reformismo gradualista de la socialdemocracia en contradicción con la línea de ofensiva señalada por el VI Congreso (julio/septiembre de 1928) de la IC. Y es cierto que Gramsci no cayó nunca en la posición extrema y utópica —propiciada en aquel Congreso— de considerar como un hecho indiscutible la transición directa des-

de el fascismo a la dictadura del proletariado; pero lo que separa a Gramsci del reformismo clásico es que en su reflexión y en sus conclusiones para la práctica *no olvidó nunca el carácter de clase del estado, de toda forma de estado, ni oscureció el objetivo final entre las brumas de un movimiento gradualista* que sueña con hacer salir a la nueva sociedad del vientre de la vieja sin ayuda de la comadrona de la historia, ni tampoco —como en otra ocasión hiciera el llamado «marxismo ortodoxo»— consideró jamás la meta final como una afirmación teórica, externa, inconsecuente con una práctica cotidiana escéptica. Al contrario, la estrategia paciente, antisectaria, antiblanquista de Gramsci recuerda en más de un aspecto —si es que se cree necesario enlazar con la historia anterior del marxismo— la lúcida reflexión del viejo Engels mutilada por el reformismo de la socialdemocracia alemana: abierta al reconocimiento de las causas de las derrotas, abierta al análisis de los hechos nuevos que modifican las creencias anteriores, abierta sobre todo al examen de ese factor decisivo que son las transformaciones de los aparatos, de las técnicas y de los planes militares, pero, al mismo tiempo, intransigente frente al «oportunismo honorable».

En ese doble distanciamiento, tanto del reformismo como del sectarismo, radica probablemente todavía la actualidad de Gramsci en un momento en que vuelven a oírse las preguntas de entonces: ¿quiénes éramos, dónde estamos? *Tal vez*, si esa actualidad no debe quedarse en sano —pero insuficiente— recordatorio histórico, *la continuidad de aquella reflexión estratégica pase hoy por desarrollar las indicaciones metódicas de Gramsci en el reconocimiento del terreno sobre el que evoluciona la lucha de clases en los años setenta, y más concretamente, por analizar con la perspectiva antimecanicista gramsciana el grado de maduración a que en estos años ha llegado la fase del cerco recíproco.* Un presupuesto de esa continuidad —y no el menos importante— sería profundizar el análisis del factor diferencial entre el Estado de Oriente y el de Occidente en la línea que Gramsci estableció al afirmar que «en Oriente el Estado lo era todo mientras que en Occidente el Estado era sólo una trinchera avanzada».

Todo ello implica, desde luego, abandonar una vulgar trivialización de Gramsci, bastante extendida en los últimos tiempos, para la cual parece *como si en Occidente el Estado ya no fuera nada*, y recuperar la radicalidad con que el teórico de los consejos de fábrica torineses diferenciaba la democracia obrera de la democracia burguesa:

«El Estado socialista existe ya potencialmente en las instituciones de vida social características de la clase obrera explotada. Relacionar esos institutos entre ellos, coordinarlos y subordinarlos en una jerarquía de competencias y poderes, concentrarlos intensamente, aun respetando las necesarias autonomías, significa crear ya desde ahora una verdadera y propia democracia obrera en contraposición eficiente y activa con el Estado burgués, preparada ya desde ahora para sustituir al Estado burgués en todas sus funciones esenciales de gestión y de dominio del patrimonio nacional.» [41]

F. FERNÁNDEZ BUEY

1. Como en tantos otros casos, también en éste, la producción editorial francesa ha favorecido el relanzamiento de las obras de y sobre Gramsci en España estos últimos años. Pero en este renacimiento de los estudios gramscianos en nuestro país el elemento de mayor peso tal vez sea, actualmente, la intensidad con que se sigue en los ambientes democráticos y socialistas la evolución política italiana. Los antecedentes más destacados en la introducción de la obra de Gramsci en España son el capítulo dedicado a A. G. por Manuel Sacristán en el suplemento de filosofía de la Enciclopedia Espasa (1960), los artículos aparecidos en la revista *Realidad* con motivo del treinta aniversario de la muerte de Gramsci —uno de ellos, el de Manuel Sacristán, recogido en la presente antología— y la traducción y presentación de varias selecciones de textos gramscianos por J. Solé Tura. Ya en los primeros setenta Gramsci empezaba a ser uno de los autores motivo de debate en diferentes simposios de filósofos jóvenes, como constataba Laso Prieto en su *Introducción al pensamiento de Gramsci*, Madrid, Ayuso, 1973.

2. ANTONIO GRAMSCI, *Quaderni del carcere* (edición crítica preparada por Valentino Gerratana), Turín, Einaudi, 1975. Esta edición reordena los *Cuadernos* siguiendo un criterio cronológico, a diferencia de la anterior edición, publicada también por la casa editora Einaudi, que se basaba en un criterio temático.

3. PALMIRO TOGLIATTI, «Il capo della classe operaia italiana» (1937), artículo incluido en P. T., *Gramsci*, Roma, Riuniti, 1967, pág. 36.

4. Entre los artículos dedicados a Gramsci antes de que estallara la segunda guerra mundial hay que destacar, además del ya citado de Togliatti, uno de Angelo Tasca, «Ritorno a Gramsci e Gobetti» (1937), y los trabajos recogidos en el volumen antológico titulado *Gramsci* y publicado en París también en 1937 (con aportaciones de Grieco, Parodi, Montagnana, Ceresa, Platone, Amoretti, Spano y el propio Togliatti).

Desde el final de la guerra mundial hasta el comienzo de la publicación de la primera edición de los *Quaderni* los textos testimoniales sobre Gramsci aumentaron muy considerablemente. *Cf.* Elsa Fubini, «Bibliografía gramsciana», en *Gramsci e la cultura contemporanea*, 2, Roma, Riuniti/Instituto Gramsci, 1969.

5. PALMIRO TOGLIATTI, «Il capo della classe operaia italiana», ed. cit., pág. 35.

6. PALMIRO TOGLIATTI, «Antonio Gramsci, un capo della classe operaia italiana» (1927), incluido en *Gramsci*, ed. cit., pág. 3.

7. PALMIRO TOGLIATTI, «Il capo della classe operaia italiana», ed. cit., pág. 34. El mismo motivo en pág. 10.

8. ANTONIO GRAMSCI, *Antología* (selección y traducción castellana de M. Sacristán), Madrid, Siglo XXI, 1974 (2.ª ed.), pág. 154.

9. La doble crítica al socialismo reformista y al sindicalismo pseudorrevolucionario es una constante en los artículos escritos por A. G. en *L'Ordine Nuovo* durante 1919/1920. *Cf.*, por ejemplo, «Sindacalismo e consigli», en *L'Ordine Nuovo*, Turín, Einaudi, 1972 (5.ª ed.), págs. 44-48. Los consejos de fábrica constituyen precisamente, en opinión de Gramsci, la superación tanto de una concepción economicista y tacticista de la lucha sindical como de la llamada teoría de los productores que se limita a la agitación mediante «los fuegos fatuos» de los discursos, olvidando el papel político de la educación y de la formación de las consciencias. Con respecto al anarquismo de la época, la posición de Gramsci es matizada: rechaza abiertamente el apoliticismo en tanto que justificación encubierta de una línea política errónea, pero considera al mismo tiempo que el marxismo es el verdadero «libertarismo»: «En la polémica entre comunistas y anarquistas es posible llegar a un acuerdo con los grupos anarquistas constituidos por obreros conscientes de su pertenencia a la clase; no es posible, en cambio, coincidir con los grupos anarquistas formados por intelectuales, profesionales de la ideología.» La apertura de Gramsci al primer tipo de colaboración está testimoniada por la inclusión entre los redactores de *L'Ordine Nuovo* de varios obreros y técnicos libertarios.

Para un estudio más detallado de la polémica de A. G. con los anarquistas *cf.* «Lo stato e il socialismo» (LON, 29 de julio de 1919), «Discorso agli anarchici» (LON, 3-10 de abril de 1920), «Che cosa intendiamo per "demagogia"» (*Avanti!*, ed. del Piamonte, 29 de agosto de 1920).

10. PALMIRO TOGLIATTI, «Il capo della classe operaia», ed. cit., pág. 28. El esquematismo con que está trazada aquí la evolución de Gramsci entre 1921 y 1923 sería corregida más tarde por el propio Togliatti en *La formazione del gruppo dirigente del PCI nel 1923/1924*, Roma, Riuniti, 1962.

11. *Cf. Studi gramsciani* (Actas del simposio celebrado en Roma del 11 al 13 de enero de 1958), Roma, Riuniti, 1969 (2.ª ed.). En la selección que aquí se presenta se han incluido algunas de las comunicaciones al simposio que inciden más directamente en la interpretación del pensamiento político de Gramsci.

12. Así, por ejemplo, los trabajos de Norberto Bobbio, Eugenio Garin o Cesare Luporini en los años cincuenta/sesenta sobre la concepción de la sociedad civil, la cultura y la metodología de Gramsci, respectivamente. En la presente antología se traducen el polémico tratado de Bobbio sobre el tema de la sociedad civil y el sólido estudio de Garin sobre la problemática de la cultura y el papel de los intelectuales en Gramsci. *Cf. Gramsci e la cultura contemporanea*, 2 volúmenes (que recogen las ponencias y comunicaciones al simposio de Cagliari en 1967), Roma, Riuniti/Instituto Gramsci, 1969.

13. *Cf.*, en esta antología, LOUIS ALTHUSSER, «El marxismo no es un historicismo» (págs. 243-279) y NICOLA BADALONI, «Gramsci historicista frente al marxismo contemporáneo» (págs. 280-306). Desde la fecha de esa polémica las posiciones tanto de Althusser como de Badaloni han cambiado bastante sensiblemente.

14. Para la reconsideración del historicismo en el marxismo italiano pueden verse las contribuciones de N. Badaloni y G. Vacca al simposio organizado por el Instituto Gramsci en 1971 con el título de *Il marxismo italiano degli anni sessanta* (ed. castellana, Grijalbo, Barcelona, 1977).

15. «Efectivamente, lo que está ocurriendo en el marxismo desde el doble y discorde aldabonazo de 1968 tiene, por debajo de las apariencias, mucho más que ver con el marxismo del método y de la subjetividad de Lukács que con el marxismo del teorema y de la objetividad de Althusser, por ejemplo, o de los dellavolpianos...» (Manuel Sacristán, «Sobre el "marxismo ortodoxo" de Gyorgy Lukács», *Realidad*, n.º 24, diciembre de 1972.) No puede decirse, sin embargo, que al doblar el arco en el sentido inverso no se haya olvidado la condición que el propio Sacristán establecía a continuación: «... sin que, desde luego, se haya de incurrir hoy en el desprecio del conocimiento empírico objetivo que caracteriza el idealismo de la "ortodoxia" marxista del Lukács de 1923». O, por lo menos, los pasos dados en la materialización del marxismo «del método y de la subjetividad» en el campo de los conocimientos empíricos objetivos parecen todavía insuficientes.

16. *Cf.*, por ejemplo, el artículo de Giacomo Marramao que cierra esta antología (págs. 324-350) en el que se habla de una lejanía «estratosférica», con respecto a los problemas centrales actuales, de los conceptos gramscianos de hegemonía, bloque histórico, príncipe moderno o cuestión meridional y, en suma, de la «superación» de Gramsci por las nuevas teorizaciones de la izquierda revolucionaria europea.

17. En la entrevista publicada en el número 86 de *New Left Review* (traducción castellana en *Zona Abierta*, n.º 4, págs. 3-26).

18. *Cf.* STEFANO MERLI, «I nostri conti con la teoria della "rivoluzione senza rivoluzione" de Gramsci», *Giovane Critica*, n.º 17, 1967, pág. 63 y ss.: «El partido comunista, Amendola, los historiadores comunistas no usurpan nada cuando reivindican la continuidad gramsciana del grupo dirigente centrista o la continuidad gramsciana de la línea de desarrollo del movimiento; no hacen más que asumir como canon de interpretación la historicidad concreta de un proceso, en vez de la biografía in-

telectual de tales o cuales dirigentes o militantes.» Probablemente no es casual que Giorgio Amendola, en una recensión muy crítica de las interpretaciones «izquierdistas» de Gramsci trate con respeto y objetividad la tesis historiográfica de Merli. *Cf.* al respecto G. Amendola, «Rileggendo Gramsci», en *Critica Marxista*, Quaderni 3, 1967, págs. 10-11.

19. Palmiro Togliatti, «Gramsci y el leninismo», en esta antología, págs. 36-61.

20. Ernesto Ragionieri, «Gramsci y el debate teórico en el movimiento obrero internacional», comunicación preesentada en la convención de Cagliari (1967) y traducida en este volumen, págs. 177-225.

21. *Cf.*, por ejemplo, la actitud de Amendola en «Rileggendo Gramsci» con respecto a las sugerencias de Fiori en su biografía de Gramsci (art. cit., *Critica marxista*, *Quaderni* 3, págs. 23-24) y de Leonardo Paggi (*ibid.*, pág. 34). Es verdad, por otra parte, que la insistencia en enfrentar el pensamiento político de Gramsci y el de Togliatti no está exenta tampoco de manipulaciones determinadas por la transposición de la polémica política contemporánea a ciertos episodios de la historia del PCI en los primeros años de la década de los 30.

22. *Entrevista*, trad. castellana, cit., págs. 25-26. Aunque desde perspectivas en cierto modo diversas, Colletti y el último Lukács (particularmente en la parte tercera de las ya célebres *Conversaciones*) sugieren líneas de salida ante la crisis del marxismo y el impasse estratégico del socialismo, respectivamente, que, pese a su brevedad y carácter todavía muy general, pueden resultar muy fecundas en los próximos tiempos.

23. «Due rivoluzioni», en LON, 3 de julio de 1920, ed. cit., pág. 139.

24. *Cf.*, por ejemplo, los artículos «Russia e Internazionale», «Caporetto e Vittorio Veneto» e «Inghilterra e Russia», en A. G., *Socialismo e fascismo*, Turín, Einaudi, 1971 (4.ª ed.).

25. «Gramsci y el debate teórico en el movimiento obrero internacional», en esta antología, págs. 192 y ss.

26. V. I. Lenin, «Cinco años de la revolución rusa y perspectivas de la revolución mundial», en *Obras Escogidas*, III, pág. 750-751.

27. Carta a Togliatti (18 de mayo de 1923).

28. Carta a Togliatti y Terracini (9 de febrero de 1924), en *Antología*, ed. cit., pág. 144.

29. «Che fare?» Carta publicada por el periódico *Voce della gioventù*, el 1 de noviembre de 1923; recogida en A. G. *Per la verità*, Roma, Riuniti, 1974, pág. 267 y ss.

30. *Ibid.*, pág. 269.

31. *Ibid.*, pág. 270.

32. Acerca de la preocupación gramsciana por combatir el pesimismo existente por esas fechas entre compañeros y amigos *cf.*, también la carta (de 21 de marzo de 1924) a Togliatti, Scoccimarro y Leonetti así como el artículo titulado «Contra il pessimismo» en LON del 15 de marzo de 1924.

33. Este tema, que aparece en varias de las notas de la cárcel, estaba ya en la carta (del 9 de febrero de 1924) a Togliatti y Terracini. *Cf. Antología*, ed. cit., pág. 146.

34. *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo stato moderno*, Turín, Einaudi, 1966, pág. 68.

35. «Civiltà americana ed europea», en *Note sul Machiavelli*, ed. cit., pág. 342.

36. «Internazionalismo e politica nazionale», en *Note sul Machiavelli*, ed. cit., pág. 115 [*Antología*, cit., pág. 352].

37. *Ibid.*

38. Tal era, en lo esencial, la opinión de Amadeo Bordiga para el cual el atraso económico de Rusia y el peso del campesinado en ésta, determinaba toda la táctica de la III Internacional. En el mismo sentido se expresaba Karl Korsch, quien, años más tarde, vería el principio de esa degradación (el final de la ortodoxia marxista) ya en las concesiones del propio Marx a los populistas rusos. La conclusión que tanto Bordiga como Korsch sacaban de ese razonamiento era la necesidad de la ruptura con el centro ruso de dirección de la III Internacional.

39. *Note sul Machiavelli*, ed. cit., pág. 49 [*Antología*, cit., pág. 418].

40. *Cf.*, los diversos testimonios publicados sobre las explicaciones de Gramsci en la cárcel al principio de los años treinta. Un resumen de los mismos hay en G. Fiori, *Vita di Antonio Gramsci*, Laterza, Bari, 1973 (4.ª ed.), pág. 285 y ss. Las frases citadas en el texto proceden del testimonio de Mario Garuglieri recordado por E. Ragionieri en el artículo varias veces citado (*cf.* en esta antología, pág. 210).

41. En «Democrazia operaia» (LON, 21 de julio de 1919); traducción castellana en *Antología* cit., 59.

Palmiro Togliatti

GRAMSCI Y EL LENINISMO *

Pienso que la extensión de las notas que se han distribuido entre los asistentes como síntesis de esta conferencia me exime ahora de recargar el simposio con una exposición demasiado extensa, y voy a proceder así con objeto también de dejar más tiempo para que intervengan en el debate hombres que no están, como yo, tan directamente involucrados en la lucha política.

Los dos conferenciantes han subrayado con justeza, al comienzo de sus respectivas intervenciones, las indicaciones que el propio Gramsci dio sobre el método que debe seguirse en el estudio del pensamiento de quienes no han desarrollado las ideas propias de una manera sistemática, con objeto de atribuir un significado y un peso justos a cada afirmación, de estar en condiciones de criticarla en la medida en que deba ser criticada y —como habría añadido el propio Gramsci, según resulta evidente a juzgar por las observaciones preliminares a todos sus escritos de la cárcel— de rechazarla en uno u otro caso si hace falta. Él mismo dice en estas observaciones que algunas de sus afirmaciones quizá deban incluso entenderse en sentido contrario a como él las ha expuesto. Es difícil imaginar una invitación más explícita al examen crítico.

El profesor Garin, sin embargo, ha subrayado oportunamente

* Intervención en el simposio organizado por el Instituto Gramsci durante los días 11-13 de enero de 1958. Fue publicada inicialmente en *Studi Gramsciani*, Roma, Editori Riuniti, 1958. (Traducción de Joaquim Sempere.)

que el ritmo del desarrollo de un pensamiento es más importante que las formulaciones de éste tomadas por separado. Pero en el tratamiento del tema que se me ha asignado, «Gramsci y el leninismo», no sé si esta norma es plenamente aplicable, ya que la cuestión se ofrece, en este caso, de una manera muy particular. También en este caso existe un ritmo del pensamiento y hay que someterlo a indagación a través de las formulaciones singulares, pero este ritmo viene directamente acompañado y medido por el ritmo de la acción, y hay una prueba práctica, que surge del hecho de que la acción se ha realizado, ha dado unos resultados, ha dejado huellas, y sobre estas huellas, que son muy profundas, sigue trabajando una parte de la sociedad italiana. Tienen, por esto mismo, un valor no sólo para quien piensa, sino también para quien actúa y sigue luchando.

No hay duda de que también en el desarrollo de la acción de Gramsci hay una multiplicidad de fragmentos. Pero yo no diría que su acción pueda considerarse, como tal, fragmentaria. Ha habido momentos de incertidumbre, dudas, errores y correcciones de errores, y ello puede inducir a considerar ciertas posiciones como fragmentos susceptibles de ser rechazados con un juicio puramente negativo. Una investigación más atenta revela que no se puede formular un juicio puramente negativo.

Quisiera utilizar, a modo de ejemplo, la aceptación pasiva, o relativamente pasiva, que hasta cierto punto mostró Gramsci por la dirección cerrada, sectaria, como decimos nosotros, del partido comunista en el primer período de la existencia de éste. No hay duda de que nos hallamos, en este caso, ante un error que el propio Gramsci más adelante tuvo que reconocer, que él criticó, rechazó y corrigió.

Pero ¿de dónde provenía aquel error? Aquí se plantea el problema del ritmo del pensamiento y de la acción. Creo que se puede afirmar que el error provenía, en sustancia, de la adhesión de Gramsci a una exigencia de negación total de anteriores orientaciones políticas, y esta exigencia no partía de una pura crítica del intelecto, sino de una crítica que brotaba de los hechos y por esto mismo se había convertido, para la vanguardia de la clase obrera en aquel momento, en lo que Gramsci llamaba «sentido común», verdad difusa, ampliamente aceptada, sentida de modo directo, que se intenta llevar a la práctica porque no se puede prescindir de ella.

El error contenía, en suma, un impulso de orden pasional, de orden moral y de orden político, sin el cual el partido comunista no se habría creado o no se habría creado de la manera que se

creó, recibiendo también de aquel impulso algo que, al correr de los acontecimientos, resultó ser ampliamente positivo. Es verdad, fue un error. Pero Gramsci sentía que había que dar la adhesión a aquel impulso para lograr transformarlo en un elemento que no siguiera siendo puramente negativo, sino positivo, constructivo. El error estuvo en la forma de dar su adhesión y en la rapidez con que se intentó corregir lo anterior; pero también allí hallamos un elemento de coherencia ideal y de coherencia práctica profunda.

También hubo otros errores en el desarrollo de la acción política de Gramsci. Son seguros el punto de partida y el punto de llegada; pero entre uno y otro el alejamiento es enorme. Me parece que el propio Gramsci había tratado de describirlo en una página que se encuentra al comienzo del volumen *Passato e presente* [Pasado y presente], donde habla de procesos vitales «...que se caracterizan por el intento continuo de superar un modo de vivir y de pensar atrasado, como el que correspondía —dice— a un sardo de principios de siglo, con objeto de apropiarse un modo de vivir y de pensar no ya regional y de "aldea", sino nacional, y tanto más nacional (y más bien nacional por esto mismo) cuanto que se esforzaba por insertarse en modos de vivir y de pensar europeos, o por lo menos el modo nacional se confrontaba con los modos europeos, las necesidades culturales italianas se confrontaban con las necesidades culturales y las corrientes europeas (de la manera en que esto era posible y factible en las condiciones personales dadas, es cierto, pero por lo menos de acuerdo con exigencias y necesidades fuertemente sentidas en esta dirección.)» [1]

Es evidente aquí la nota autobiográfica y la nota crítica, yo diría que hasta animada de una vena irónica, de simpatía irónica por aquel sardo que avanzaba por el escenario de la vida nacional y por el escenario de la historia europea, al que calificará en otro pasaje de «tres veces y cuatro veces provinciano», llegado desde Cerdeña a la Universidad de Turín, que recibía en esta universidad las enseñanzas que ya sabemos y que se iba formando en la vida económica, política y social de la gran capital industrial que en aquel entonces se iba estructurando y empezaba a incorporarse al proceso de dirección de la vida nacional.

El punto de llegada está bastante alejado de este punto de partida. Es el de un político de alcance nacional e internacional, que, a lo largo de toda su existencia, se ha lanzado a la aventura de conocer, estudiar y dar solución a los más graves problemas del momento histórico nacional e internacional; es el de un hombre que, en función de estas tareas, se ha convertido en fundador de un partido y en dirigente comunista, es decir, en hombre que expresa y realiza con su acción una tendencia, un proceso, que él mismo declarará que estaba en la propia realidad, y que efectivamente estaba en la realidad, pero que a través de su acción ha alcanzado una manifestación más elevada, de tal manera que su acción ha jugado un papel educativo, organizador y dirigente.

¿Cuáles han sido los factores del desarrollo que ha llevado del «tres veces y cuatro veces provinciano» al dirigente de un gran partido político, y dirigente de tal envergadura que sus adversarios hubieron de tratar del modo que lo hicieron para quitarlo de en medio y estar tranquilos?

La investigación es bastante amplia, y no hay duda de que una de sus conclusiones es que hay que atribuir una parte importante a la tradición política y cultural italiana. Gramsci es un político italiano, que está ligado a las corrientes más vitales del pensamiento político y de la acción política de nuestro país. Pero esto no basta. La sola tradición italiana no habría hecho de Gramsci lo que él ha sido como político, y como político en el cual no queda ya ninguna huella de un provincianismo propio de nuestro país. A la tradición del pensamiento italiano se añadieron el estudio del marxismo, el contacto con la clase obrera y con la vida internacional y nacional tal como se le aparecían desde los primeros años de su existencia, y luego, paso a paso, los episodios de una lucha que se hacía cada vez más áspera. En este cuadro corresponde un lugar específico, como factor a mi juicio decisivo de su desarrollo ideal y práctico, a Lenin y al leninismo.

Incluso los que no comparten nuestro punto de vista, reconocen que la obra de Lenin ha modificado el curso de la historia y ha abierto una era nueva en el desarrollo de los acontecimientos mundiales. Ésta es la realidad. La obra de Lenin no debe situarse, analógicamente, en el mismo plano en que puede situarse la obra de la Revolución francesa. Después de la Revolución francesa, el mundo cambia; cambia la manera de pensar de los hombres. También después de Lenin cambia el modo de pensar de los hombres: Después de Lenin todos nosotros pensamos de manera distinta a como pensábamos antes. Me refiero en primer lugar a los políticos, pero no sólo a los políticos; me refiero a todos los hombres que tratan de formarse una consciencia crítica de la realidad que les rodea y también de las grandes masas humanas a quienes los nuevos descubrimientos del pensamiento y de la actividad creadora de los hombres llega bajo forma de fe o de información lejana. No excluyo, por tanto, a quienes no son políticos prácticos ni excluyo a quienes no están en condiciones de alcanzar una consciencia crítica del curso de los acontecimientos. Una transforma-

ción que asume un valor metafísico, como lo fue la gran Revolución socialista llevada por Lenin hasta la victoria —y ésta es una de las tesis fundamentales de Gramsci—, crea también un nuevo «sentido común», un nuevo elemento de consciencia cuasi religiosa, nuevas formas de juicio general, una nueva fe.

Después de Lenin obramos todos de manera distinta, porque hemos comprendido de una manera nueva la realidad que está ante nosotros y hemos comprendido su sustancia con una penetración que antes no habíamos logrado alcanzar.

Ahora bien, ¿qué hay en Lenin que sea fundamentalmente nuevo? Perdonadme si en este punto la exposición, por ser rápida, deberá ser forzosamente algo esquemática. Hay en Lenin por lo menos tres capítulos principales, que determinan todo el desarrollo de la acción y el pensamiento: una doctrina del imperialismo como fase superior del capitalismo; una doctrina de la revolución y, por ende, del estado y del poder, y una doctrina del partido. Son tres capítulos estrechamente unidos, fundidos casi uno en otro. Cada uno de ellos contiene una teoría y una práctica, es el momento de una realidad efectiva en desarrollo; se trata, en suma, de una doctrina que no sólo viene formulada, sino sometida a la prueba de los hechos, de la experiencia histórica, y que bajo la prueba de la experiencia histórica se desarrolla, abandona posiciones que debían ser abandonadas, conquista posiciones nuevas y crea, de esta forma, realidades nuevas.

Lenin restituye al marxismo este carácter creativo que le es propio, lo libera de la pedantería de las interpretaciones materialistas, economicistas, positivistas de la doctrina de Karl Marx, hace del marxismo, de esta manera, lo que debe ser: la guía para una acción revolucionaria.

Pienso que la aparición y el desarrollo del leninismo en el acontecer histórico mundial ha sido el factor decisivo de toda la evolución de Gramsci como pensador y como político de acción. Es el factor que determina el ritmo del movimiento, da un carácter lineal a los desarrollos ideales y prácticos, admite la necesidad de valorar justamente los errores, su valor y su crítica, y de insertarse en un complejo unitario.

En los escritos juveniles de Gramsci —cuya publicación no ha sido posible, por desgracia, antes de esta reunión como habría sido de desear[2] es patente el desarrollo de una investigación que tiene un carácter ansioso y no excluye una cierta confusión. La influencia idealista sobre ella es evidente: basta tomar el número único de *La città futura*, de 1917, escrito todo por Gramsci en su parte original, con amplias citas de los que entonces eran los maestros de la filosofía idealista. La influencia idealista no se puede negar. En aquel período del desarrollo del pensamiento de Gramsci y ya anteriormente, diría yo, en sus años universitarios, la eficacia del pensamiento idealista se manifiesta, sin embargo, esencialmente en una dirección: en el impulso a investigar y asumir como propio un concepto de la dialéctica entendida como desarrollo histórico de la realidad.

Es cierto que en las soluciones dadas también a este problema en aquel período hay expresiones que hoy no aceptaríamos. El nexo entre realidad y acción, que es la sustancia del desarrollo histórico, no se busca todavía en la materialidad del proceso conjunto de la historia. Todavía se manifiesta la tendencia a buscarlo sólo en la esfera de las puras relaciones ideales, de pensamiento. Pero esta influencia del idealismo sobre el pensamiento del joven Gramsci viene acompañada en su caso por un esfuerzo continuo e insistente hacia una indagación concreta de las relaciones económicas y de clase, como trama constitutiva de toda la sociedad.

No quiero repetir cosas que he dicho otras veces, evocando de nuevo las investigaciones que durante los años universitarios él efectuaba y me estimulaba a mí a hacer, por ejemplo, sobre la estructura de las relaciones comerciales de la isla de Cerdeña con la Italia continental, con Francia, con otros países, y de la relación que se podía establecer entre la modificación de estas relaciones y hechos de orden aparentemente bastante lejano, como por ejemplo el desarrollo de la delincuencia, la frecuencia de los episodios de bandidismo, la difusión de la miseria y otros.

Ya en aquel momento mismo no cabía duda de que tendían a fundirse estos dos elementos, la eficacia del idealismo que trata de apropiarse del concepto de la historia como desarrollo y el esfuerzo por investigar las relaciones económicas y sociales. Ambos elementos debían fundirse e iban a fundirse en el ulterior desarrollo del pensamiento de Gramsci. Pero, ¿cuál era el elemento que determinaba la fusión? Ahí es donde interviene la experiencia histórica de la revolución, el leninismo, el pensamiento y la acción de Lenin.

Si tratamos hoy de evocar cuáles eran la doctrina y la propaganda del movimiento socialista italiano anterior a Gramsci, advertimos inmediatamente que faltaba en él un concepto fundamental, el concepto mismo de revolución. ¿Qué era la revolución para un socialista italiano de finales del siglo XIX o principios del XX? ¡No lo sabía! Se sucedían debates, interminables debates, sobre la diferencia que podía haber entre la simple revuelta, la insurrección y la revolución «verdadera» o «efectiva», entre una sublevación ar-

mada y un movimiento no armado, y las eventuales relaciones entre ellos. Se discutía si una huelga general podía conducir a una revolución, si bien ésta era ya una forma más concreta de la investigación. O bien se confundía, identificándolos, el concepto de revolución «permanente» —como ha dicho uno de los ponentes— con el concepto de desarrollo histórico, que es algo muy distinto. No había una visión precisa de lo que es el derrocamiento revolucionario de las relaciones sociales.

Quisiera recordar aquí una observación en broma hecha por Gramsci que quizá describe con mayor precisión esta deficiencia. Es una observación hecha polemizando con los reformistas. Aduce el ejemplo de ciertas lecciones de filosofía que había oído en la universidad de Turín, y evoca al viejo profesor de la universidad que desde hacía cuarenta años se proponía desarrollar un curso de filosofía teorética sobre el «Ser evolutivo final». «Cada año empezaba una "panorámica" sobre los precursores del sistema, y hablaba de Lao-Tse, el viejo-niño, el hombre nacido a los ochenta años, de la filosofía china. Y cada año volvía a hablar de nuevo de Lao-Tse, porque se habían incorporado nuevos estudiantes y también ellos debían ser instruidos sobre Lao-Tse por boca del profesor. Y así el "Ser evolutivo final" se convirtió en una leyenda, una quimera evanescente y la única realidad viva, para los estudiantes de tantas y tantas generaciones, fue Lao-Tse, el viejo-niño, el chiquillo nacido a los ochenta años. Eso es lo que ocurre con la lucha de clases en la vieja *Giustizia* de Camillo Prampolini: también ella es una quimera evanescente, y cada semana se escribe de lo mismo, del viejo-niño que nunca se hace maduro, que nunca evoluciona, que nunca se convierte en el "Ser evolutivo final", aunque se deba esperar finalmente su eclosión, después de tan prolongada y lenta evolución, después de una obra tan perseverante de educación evangélica.»[3]

Eso mismo era lo que ocurría con los que hablaban de revolución en Italia antes de Lenin. Les faltaba el concepto mismo de revolución. Quiero decir que incluso en Antonio Labriola, si se ahonda en su obra, se descubre, sin duda alguna, la concepción más válida que se haya elaborado en nuestro país de la filosofía de la práctica como visión autónoma de la realidad y del mundo, pero el concepto de revolución tampoco en él aparece directamente unido a un análisis preciso de las condiciones objetivas en que se desarrollaba la concreta revolución italiana, la revolución de los obreros y campesinos, del pueblo italiano, por transformar y dominar el curso de la historia. Labriola —he tenido ya ocasión de recordarlo y creo que, por otra parte, esta observación se admite

hoy ya como válida— no consiguió alcanzar el concepto de imperialismo, y ésta fue la más grave deficiencia del desarrollo de su pensamiento, deficiencia que explica también algunos de los conceptos erróneos formulados por él, en los últimos años de su vida, sobre la política colonial del imperialismo.

En los apuntes que tras una cierta reelaboración, según creo, han sido presentados como un «cuarto ensayo» sobre la concepción materialista de la historia, con el título *Da un secolo all'altro*, Antonio Labriola aborda este problema, el problema del imperialismo. Su investigación, dice, aspira a «iluminar el escenario actual del mundo civil, describirlo sucintamente en sus contornos, en su aspecto interior y en el entrelazamiento de las fuerzas que la configuran y la sostienen». Son éstos unos términos que ilustran toda la habitual complejidad del pensamiento de Labriola. Así él habla, yendo a lo concreto, de la política imperialista de los estados de aquel fin de siglo, de la guerra del Transvaal, de la expansión de Rusia en Asia, que repite en sentido contrario la invasión mongólica. Intenta también dar, a partir de esto, una definición del período anterior. Quiere decir qué es el siglo que termina y lo define así: «El siglo anterior no empezó en 1800; empezó, en todo caso, el 14 de julio de 1789, sobre poco más o menos, o en el momento en que quiera fecharse el irrumpir vertiginoso de la era liberal. El siglo que se cierra es la "era liberal".»

Y ¿qué podrá ser el siglo que se abre? Al viejo marxista italiano le faltan los elementos de análisis, de demostración y de convicción que le consientan afirmar que el siglo que comienza es la era del paso al socialismo. Su investigación se cierra, en este punto, con una nota de incertidumbre y desconfianza: «No sabemos —dice— adónde nos abocará la historia.» Cierto es que inmediatamente después añade una justificación de esta frase que teóricamente es justa; pero no se puede por menos de subrayar que la incertidumbre y la desconfianza, que permanecen, son consecuencia de la incapacidad para dar aquel paso, aquel salto que Lenin, en cambio, efectuaba, cuando partiendo de un análisis bastante más profundo de la estructura de la economía capitalista tanto del primer período como del momento de paso al período siguiente, el del imperialismo, estaba en condiciones de definir con exactitud el carácter de la época que comenzaba, de proclamar que era la época del paso del capitalismo al socialismo, de la era liberal a la era socialista.

Todo el movimiento obrero italiano había sufrido, desde sus comienzos, en sustancia, de esta falta de una clara perspectiva histórica. Y sufrió esta carencia particularmente en la primera dé-

cada de este siglo, cuando el movimiento de la clase obrera, que había pasado ya las pruebas de las clases elementales, debía hacer frente a los exámenes de nivel superior, es decir, los exámenes de la organización de una lucha política con perspectivas revolucionarias precisas y adecuadas a la situación de aquel momento. Se habían producido y seguían produciéndose entonces luchas sindicales por reivindicaciones inmediatas, de gran envergadura e impacto, en la industria y en el campo. También se habían producido y seguían produciéndose luchas políticas por la libertad y contra la política del imperialismo. Basta recordar la oposición de las vanguardias de la clase obrera y de las masas campesinas a la guerra de Libia. Pero no aparecía ningún lazo visible entre estos grandes movimientos y una lucha revolucionaria por el poder. Ésta fue la tragedia del movimiento socialista italiano a principios de siglo. Mi crítica no se dirige únicamente contra los grupos revolucionarios. Si uno dirige la vista a los reformistas, las cosas andaban aún peor. Ni siquiera a un nivel reformista, de colaboración con grupos burgueses, conseguían éstos elevarse por encima de las agitaciones inmediatas. Esto tuvo como consecuencia que no abandonaron el campo del movimiento socialista, a diferencia de lo que hicieron los reformistas de otros países. Se quedaron, aferrados como rémoras a la quilla de la nave, incapaces sin embargo de darse a sí mismos objetivos y perspectivas que fueran evidentes y claros, y esto dio al reformismo italiano un aspecto también más mezquino, autocontradictorio y escuálido que en otros lugares.

Ahí radicaban, en sustancia, las consecuencias negativas de una concepción pedante, mecanicista, del marxismo y del propio proceso del movimiento obrero. Faltaba la concepción del desarrollo histórico, que no puede entenderse sólo como elevación objetiva de las relaciones económicas a través de las transformaciones de la técnica y del crecimiento de las fuerzas productivas, como desarrollo de las luchas parciales económicas y políticas de los trabajadores y como catástrofe milagrosa que culminaría aquella evolución y este desarrollo. Lo que faltaba era la noción misma de las modificaciones y del derrocamiento de las relaciones de poder en la sociedad, de la ruptura del bloque histórico dominante y de la creación revolucionaria de un nuevo bloque.

Ésta fue, en cambio, la noción que Gramsci puso en la base de todo su pensamiento y de su acción posterior. Ésta fue la mayor conquista que efectuó.

Las dificultades fueron grandes, incluso para un pensador que tenía una poco frecuente riqueza de informaciones y una excepcional agudeza para la investigación crítica. Cuando se leen sus *Notas de la prisión*, redactadas por él sin tener a su disposición una biblioteca sino únicamente la mísera maleta de libros que de mes en mes le permitía tener la dirección de la cárcel, se tiene la impresión de una mente parangonable a la de Voltaire, universal por su conocimiento y armada de una intención no sólo crítica, sino casi agresiva en todas las direcciones de su conocer. No hay nunca en él una tendencia al compromiso degradante, ni a contentarse con lo descriptivo o exterior. Siempre se da la tendencia a llegar hasta el fondo, a descubrir las contradicciones, a hacerlas estallar, de tal modo que salga a la luz su valor a la vez destructivo y creador. Esta agresividad del pensamiento tampoco contradice el método suyo, que rehúye las superficiales calificaciones negativas y no llega a la negación más que a través de la búsqueda atenta de lo positivo que pueda haber en cualquier posición adversaria. Pero precisamente por esto cuando destruye lo hace de la manera más radical y cuando se equivoca o se muestra aún dubitativo, nos revela siempre algo nuevo o nos coloca en la vía justa para descubrirlo.

Estas cosas resultan particularmente evidentes cuando se leen los primeros escritos de Gramsci sobre la revolución rusa, en parte ya publicados y en parte aún no. Estos escritos contienen sin duda también errores, afirmaciones que no podemos aceptar y que no son aceptables. Me refiero en particular al famoso artículo titulado *La revolución contra el «Capital»*,[4] donde el *Capital* es el libro de Karl Marx y la revolución es la de los bolcheviques rusos de octubre de 1917. El planteamiento, como se ve, es equivocado y equivocados son también algunos de sus juicios. Pero de este escrito me parece que emerge casi un grito de liberación del joven Gramsci, quien, viendo lo que ha sucedido en Rusia, siente finalmente que puede liberarse de la envoltura pesada y embarazosa de la interpretación pedante, mezquinamente materialista y positivista que se había dado del pensamiento de Marx en Italia, incluso por parte de grandes y bien conocidos agitadores del socialismo.

El *Capital* se había convertido, en Rusia —puede leerse en este artículo—, en «el libro de los burgueses más que en el de los proletarios. Era la demostración crítica de la fatal necesidad de que en Rusia se formase una burguesía, se iniciase una era capitalista, se instaurase una civilización de tipo occidental, antes de que el proletariado pudiera ni siquiera pensar en su levantamiento, en sus reivindicaciones de clase, en su revolución. Los hechos han superado las ideologías. Los hechos han hecho estallar los esquemas críticos dentro de los cuales la historia de Rusia debería haberse desplegado según los cánones del materialismo histórico.»

Aquí está el error, pero no es de gran entidad. Lo que Gramsci denuncia y rechaza es, de hecho, la falsa interpretación que habían dado del materialismo histórico los sedicentes marxistas legales. Pero sigue diciendo: «Los bolcheviques reniegan de Karl Marx, afirman, con el testimonio de la acción explicada, de las conquistas realizadas, que los cánones del materialismo histórico no son tan férreos como se pudiera pensar y como de hecho se ha pensado... Esto es todo... [Los bolcheviques] no han recopilado a partir de las obras del Maestro una doctrina exterior, hecha de afirmaciones dogmáticas e indiscutibles. Viven el pensamiento marxista, el que nunca muere, que es continuación del pensamiento idealista italiano y alemán y que en Marx se había contaminado de incrustaciones positivistas y naturalistas.» También ésta es una afirmación hoy inaceptable para nosotros. No es en Marx donde se había producido la contaminación, sino en los tratadillos y opúsculos de propaganda quintaesenciada, donde el pensamiento marxista se había visto reducido a lo que no era ni podía ser.

«Este pensamiento —prosigue Gramsci— pone siempre como factor máximo de la historia no los hechos económicos, brutos, sino el hombre, la sociedad de los hombres, de los hombres que se aproximan entre sí, que se entienden unos con otros, que desarrollan a través de estos contactos (civilización) una voluntad social, colectiva, y comprenden los hechos económicos, emiten un juicio sobre ellos y los adecuan a su voluntad... Marx previó lo previsible. No podía prever la guerra europea, o mejor dicho, no podía prever que esta guerra debía tener la duración y los efectos que ha tenido. No podía prever que esta guerra, en tres años de sufrimientos indescriptibles, de miserias indescriptibles, había de suscitar en Rusia la voluntad colectiva popular que ha suscitado.»

He indicado cuáles son, en este escrito notable, algunas afirmaciones erróneas. Pero lo que cuenta es la sustancia, que es, repito, un grito casi de liberación por haber dado por fin con la necesaria guía para liberarse de las interpretaciones pedantes, mezquinamente materialistas y economicistas del marxismo. En todos los comentarios de los dos o tres años posteriores sobre los acontecimientos de Rusia tras la conquista del poder, cada vez es elaborado y es precisado mejor este momento, mientras que, por otra parte, el esfuerzo se dirige a captar el nexo entre el momento internacional y el momento nacional de la revolución. Lo que los bolcheviques rusos han estado en condiciones de hacer ha sido consecuencia de una transformación cualitativa de la situación internacional. La cadena del imperialismo se ha roto. Se ha abierto un nuevo período de la historia mundial. Pero la victoria de la clase

obrera y de los bolcheviques ha sido posible porque éstos han sido los mejores intérpretes de todo el desarrollo histórico de la sociedad nacional rusa, del cual han sabido extraer, con su acción, las consecuencias. De esta manera se determina la función nacional de la clase obrera en el desarrollo del movimiento internacional. Las condiciones mismas del mundo capitalista, llegado a la fase del imperialismo, crean las premisas generales de la ruptura revolucionaria, pero en cada país la ruptura tiene sus premisas particulares, derivadas de su historia. La clase obrera es, en todo el mundo, la enterradora del capitalismo. Ésta es su función histórica, en el sentido más amplio de la palabra, y es una función que se realiza, concretamente, con la solución que ella da a los problemas que hay que resolver en los países donde ella actúa. No se pueden conocer estos problemas si no es con un atento análisis de las estructuras económicas, de todas las sobrestructuras de la economía y de las influencias que las mismas sobrestructuras ejercitan sobre la economía misma y sobre todo el complejo del tejido social.

Aquí radica el origen de la atención que presta Gramsci a la historia del *Risorgimento* y a toda la historia italiana. Él busca en la historia del *Risorgimento*, busca en los análisis sobre distintos momentos de la historia italiana, busca en el análisis de la función que han tenido los intelectuales en la historia de nuestro país —y que fue una función particular, distinta a la que han tenido en otras partes—, busca con esta múltiple indagación suya una definición de las relaciones de clase de la sociedad italiana más exacta que las que suelen darse habitualmente. Con la atención puesta continuamente en la acción recíproca entre la estructura de las relaciones de producción y las sobrestructuras (políticas, militares, organizativas, ideológicas, etc.), llega a individualizar lo que él llama el «bloque histórico», las fuerzas que lo dirigen y los contrastes interiores que determinan su movimiento.

En la primera jornada de este simposio se ha desarrollado un interesante debate en torno a las afirmaciones y a la crítica de Gramsci a las fuerzas motrices del *Risorgimento* italiano por la ausencia de jacobinismo. Me parece, sin embargo, que quien ha intervenido sobre esta cuestión no ha situado bajo el enfoque apropiado un determinado momento que tiene una gran importancia. No se trata de que Gramsci culpara a las capas burguesas de no haber hecho lo que podían hacer. Este modo de entender la historia no correspondía a su metodología. Lo que él buscaba no era eso, sino una definición exacta de lo que estas capas han hecho, lo cual debía servirle para dar una definición exacta de la

estructura de la sociedad italiana tal como surge de la revolución nacional. No se puede negar que, en los momentos críticos de la historia, las clases dirigentes pueden hacer cosas distintas. Lenin aplicó este criterio al análisis del desarrollo del capitalismo en Rusia, y de la manera en que hubiera podido resolverse, en particular, la cuestión agraria tal como venía planteada por el desarrollo secular de la economía rusa, por la supervivencia del régimen feudal. Eran posible dos vías; ¿cuál habrían elegido las clases dirigentes rusas?, y ¿qué camino elige el proletariado? La vía que fue elegida por las clases dirigentes fue la expresión de un determinado bloque histórico, en el cual llevaba la delantera —si bien hubiera podido igualmente no llevarla— el grupo social de la aristocracia terrateniente, aliado de una manera particular —y también esta alianza hubiera podido ser distinta— con los capitalistas. A este bloque histórico, al que corresponde un cierto desarrollo de todas las relaciones sociales, la clase obrera opone su alianza con las masas campesinas para luchar ya sea contra la autocracia, ya contra el capitalismo, y crea así las condiciones para su victoria revolucionaria. Así es como se despliegan el análisis histórico y la acción de Lenin, y el pensamiento de Gramsci se coloca en el mismo plano.

La burguesía italiana ha tomado el poder y ha organizado la sociedad y el estado aliándose con determinadas fuerzas y no con otras. Esto ha sido consecuencia de su naturaleza y es lo que hay que tener en cuenta. Por esto la sociedad italiana, la del *Risorgimento* y la posterior a él, ha tomado el aspecto particular que la caracteriza. Se ha creado un «bloque histórico», y por eso mismo unas condiciones particulares, en las que la clase obrera empieza a organizarse, combate, adquiere consciencia de sí misma y de su función y actualiza esta función suya a través de la acción política del partido que la dirige. Es este proceso lo que Gramsci trata de definir de la manera más exacta posible con toda su investigación política e histórica, que parte de las condiciones concretas de la política y de la cultura en el momento en que él dio comienzo a su trabajo.

Este momento se sitúa en la primera década de este siglo, período de profunda crisis en el desarrollo de la sociedad italiana. Las opciones que fueron tomadas en aquel período tuvieron una eficacia funesta sobre lo que ocurrió a continuación. En las orientaciones, tanto teóricas como prácticas, que en aquel período maduraron y adquirieron consistencia, están presentes los gérmenes de algunos de los males que más tarde se abatieron sobre nosotros y que no fue difícil denunciar y rechazar cuando se manifestaron en los dos decenios fascistas, pero que no era fácil intuir, criticar y rechazar cuando se presentaron, germinalmente, en aquel momento lejano.

A aquellos años se remonta el comienzo de la descomposición del viejo bloque político del *Risorgimento*. La crisis venía originada de una parte por la marcha misma de las cosas, por los desarrollos económicos que empujaron el capitalismo italiano por la vía del imperialismo, y de otra parte por el movimiento de las masas. La oposición campesina, que la Iglesia católica había tratado de organizar, de mantener viva y de dirigir, con objeto de hacer de ella una base propia de lucha contra el estado del *Risorgimento*, y la nueva oposición obrera tienden a confluir en una rebelión general contra los viejos ordenamientos políticos. La vieja manera de actuar de los grupos dirigentes burgueses, liberales de nombre, pero en realidad conservadores y reaccionarios, deja de ser válido en aquella nueva situación, sin que sea tampoco válida la fórmula de la oposición católica al estado liberal. Es una fórmula que puede revelarse bastante peligrosa, frente al progreso del socialismo entre las masas, tanto obreras como campesinas. Por esto no sólo se vieron obligados a cambiar de camino los que habían sido hasta entonces los grupos dirigentes burgueses, sino también sus opositores de la parte católica y clerical, también ellos burgueses y reaccionarios y constreñidos desde aquel momento a poner por encima de cualquier otra consideración la defensa del orden capitalista.

Hubo alguna consciencia de esta crisis en algunos hombres de la clase dirigente, y es por ahí por donde se debe buscar lo positivo que hay que atribuir a la actividad y al pensamiento de Giovanni Giolitti, que Gramsci no destacó, y que no podía ni debía destacar porque su atención debía concentrarse en otra dirección. En la lucha inmediata que entonces estaba librando era inevitable que la atención se concentrara no en aquella parcela de consciencia que manifestó Giolitti, a principios de siglo, de la necesidad de cambiar de alguna manera las orientaciones políticas tradicionales, sino en la inadecuación de las consecuencias que él sacó de aquella toma de consciencia y, por ende, en los momentos negativos de su acción inmediata. Precisamente por haberse querido presentar con una faz nueva eran más graves aún, más escandalosos, estos momentos negativos. A Giolitti, que empezó como el instaurador de una nueva legalidad democrática, le tocó de hecho el papel no sólo de perpetuar el sometimiento de las regiones meridionales, sino también de dar comienzo a la nueva fase de la expansión africana, y de dar el primer paso hacia la organización

de un nuevo bloque reaccionario, en el que deberían insertarse finalmente también las fuerzas clericales

También la cultura estaba, en aquellos momentos, en crisis. Las viejas ideologías decimonónicas son atacadas y se derrumban, y toda la visión de la historia de nuestro país sufre una profunda sacudida, por obra de dilettantes, es cierto, y no aún de científicos, pero de tal manera que quedan profundas huellas. Es el momento —recuérdese— en que se difunde y se exalta la obra histórica de Alfredo Oriani, de la que hoy nosotros sabemos qué juicio merece. Es el momento del derrumbamiento de los sistemas positivistas y del ocaso, junto con éstos, de toda una cultura.

¿Qué posición toma Gramsci en aquel momento de crisis tan profunda? La influencia de las nuevas corrientes idealistas lo lleva a rechazar las vulgaridades de las interpretaciones positivistas del marxismo. Sin embargo, se sitúa al mismo tiempo en las antípodas de la visión idealista de la historia y de la situación de nuestro país. Rechaza con repugnancia tanto el exasperado y ridículo individualismo dannunziano como la exaltación nacionalista en la que estaban buscando nuevo alimento ideológico los grupos dirigentes reaccionarios. En su investigación sobre la historia, la estructura, la realidad actual de la sociedad italiana, su pensamiento enlaza más bien con elementos que brotan de las corrientes racionalistas del pensamiento político italiano del siglo diecinueve.

En diversas ponencias e intervenciones se ha dado el nombre de los principales exponentes de estas corrientes. Se trata de hombres en cuya obra reina aún, hay que reconocerlo, una gran confusión en lo que se refiere a la búsqueda sobre los temas más generales, sobre los problemas del conocimiento, de la filosofía, de la metodología de la historia. En esta confusión se reflejaba el carácter atrasado del iluminismo y racionalismo italiano de la época. Pero por lo menos de algunos de aquellos pensadores había partido un impulso, eficaz y potente, que iba en busca de la realidad económica y de las formas de organización de la sociedad italiana, de cómo se había formado históricamente a lo largo de los siglos y de cómo se presentaba al iniciarse el *Risorgimento*. El pensamiento de Gramsci se mueve a lo largo de esta línea y en este cauce. Sería por esto erróneo considerarlo como una variedad de las concepciones idealistas entonces prevalecientes o, peor aún, como un esfuerzo por corregir sus exageraciones. ¡No! Desde los primeros pasos, hubo una profunda diferencia de orientación y de calidad. Se da en Gramsci la confluencia de una visión de la historia que le venía del desarrollo de la filosofía italiana en el momento en que ésta enlazaba con las grandes escuelas filosóficas alemanas del siglo anterior, pero que absorbía una nueva esencia vital de la mejor tradición de las investigaciones económicas e históricas de los maestros de la historiografía racionalista y positivista. De haberse visto privado de esta esencia vital, su pensamiento no habría sido el que ha sido; no habría podido elaborar su doctrina de la alianza de la clase obrera del Norte con las masas campesinas italianas, particularmente de la Italia meridional, para resolver el problema de la unidad de nuestro país; no habría podido dar una interpretación nueva y tan profunda de la relación entre la ciudad y el campo en el desarrollo de la historia de Italia. Todo su pensamiento historiográfico y político no habría podido ofrecer ese despliegue vigoroso que conocemos, si en él no hubiera obrado la eficacia de aquel filón de pensamiento que hemos indicado, y si él no hubiera fecundado aquel filón con sus propias investigaciones y sus propias conclusiones.

Es justo recordar, como mediador de estos efectos, el nombre de Gaetano Salvemini, por cuanto la polémica de Gramsci con Salvemini ha sido constante desde el comienzo de la primera guerra mundial.

En Salvemini, el elemento positivo de la visión histórica y política se dispersaba en fragmentos. El esfuerzo de síntesis política estaba, por otra parte, sujeto a la influencia de elementos de orden pasional no siempre meditados, a veces moralistas, o derivados de una visión parcial de la realidad. Esto llevó a Salvemini a efectuar actos políticos que Gramsci no podía dejar de juzgar como errores, y que fueron efectivamente errores. A pesar de esto, Salvemini sigue siendo un gran maestro del pensamiento histórico y político italiano, de quien Gramsci aprendió mucho y a quien debe mucho.

Pero a propósito de esto, es necesario observar que, con referencia a uno de los aspectos fundamentales de la aplicación y del desarrollo del leninismo que efectuó Gramsci en relación con la historia italiana y con la situación de nuestro país —esto es, en la formulación de la necesidad de una alianza entre la clase obrera y las grandes masas trabajadoras campesinas del Sur en la lucha contra su enemigo común, que es el régimen capitalista y su estado centralizador y tirano—, Gramsci tomó impulso de la polémica salveminiana, aunque se separó decididamente de este autor en las conclusiones. El concepto de alianza elaborado por Gramsci es cualitativamente distinto del que Salvemini presuponía en su agitación política. No se trata ya de algo instrumental. No es que el obrero espere una ayuda del campesino y éste, a su vez, del obrero, para combatir tal abuso o para conseguir tal reivindicación. No; se trata de una alianza de clase según el concepto

leninista, es decir, basada en un nexo fundamental, orgánico, que se convierte en la base de un nuevo bloque histórico. Se trata de una nueva unidad de fuerzas de clase que se afirma en la lucha contra la actual clase dirigente y se realiza con la toma del poder por parte de la clase obrera aliada con las amplias masas campesinas.

De esta manera se pasa orgánicamente de la protesta contra el abuso y de la lucha reivindicativa inmediata a la lucha revolucionaria: los objetivos revolucionarios sirven de guía también en las luchas inmediatas, que resultan orientadas e iluminadas por aquéllos. Las luchas inmediatas, a su vez, sirven para descubrir y trazar las líneas fundamentales de organización del nuevo bloque histórico, que, a través de la revolución y en la marcha hacia ella, se afirma como fuerza dirigente nacional.

Creo que hoy se puede considerar a la luz de esto, y sólo a la luz de esto, la acción desarrollada por Gramsci en Turín en los años 1919 y 1920. En realidad, es absurdo pensar que mientras Gramsci, como él mismo dice en sus *Notas sobre la cuestión meridional*, ya en 1919 había concebido esta nueva visión de la alianza de clase entre los obreros y las masas campesinas para resolver la cuestión del estado y de su unidad, es absurdo pensar —repito— que en aquel mismo momento tuviera una visión de la función de la clase obrera que excluyera la organización del partido político y de la lucha política como la forma más alta de la lucha de clases, y diera un valor exclusivo, en la marcha hacia la conquista del poder, al hecho de que el obrero se adueña, en la fábrica, del proceso productivo y de una posición de dominio en el ámbito de su confrontación con el patrono.

Es cierto que se pueden hallar, en tal o cual escrito de Gramsci de aquellos años, expresiones aisladas que pueden hacer dudar sobre si pensaba de esta manera; pero tales expresiones tienen esencialmente un valor suasorio. Él quería llevar a la clase obrera a tomar consciencia de la función que ejerce en el proceso de la producción y, por ende, en la fábrica; pero a partir de la fábrica Gramsci se remontaba no a un fantasioso estado de «productores» fuera de la historia, sino al estado italiano concreto y a la lucha política que había que librar en su seno.

Gramsci, por lo demás, ha criticado vivamente, llegando incluso en ciertos momentos a exagerar en esta crítica, la tendencia a considerar el desarrollo económico como resultado de las puras modificaciones de los instrumentos técnicos. Efectivamente, incluso las modificaciones de los instrumentos ténicos tienen un valor que no es sólo material. Ellas mismas son el resultado de una evolución que tiene lugar también en las sobrestructuras, son el fruto de una investigación, de un estudio, de una acción educativa, pueden incluso estar ligadas al predominio de orientaciones filosóficas que empujan hacia la investigación de los fenómenos naturales o de otras orientaciones que frenan esta investigación. No es casual que los primeros satélites artificiales de la tierra hayan sido lanzados por un país cuya cultura es materialista.

El motor de la historia, sin embargo, es el desarrollo general de las fuerzas productivas y, sobre esta base, el desarrollo de las relaciones sociales y de la lucha de las clases. La noción de progreso técnico, igual que el concepto mismo de trabajo, no pueden entenderse en un sentido estrecho y puramente material, aislando a una parte de la humanidad, la clase obrera, entre las paredes de las fábricas, donde giran los tornos y las fresas o se mueven las cadenas de montaje y los aparatos automáticos hoy existentes. El progreso técnico, como hemos visto, es siempre el resultado de un desarrollo que se produce en muchas direcciones y en el que la educación juega un papel, y no es posible comprender el carácter mismo que tiene el trabajo del obrero en la fábrica, delante de la máquina de ayer y de hoy —y delante de la de mañana—, si no se investiga y no se desvela la relación de propiedad, es decir, la relación entre las clases, la relación entre el que es propietario de los medios de producción y el que no posee más que su fuerza de trabajo; en otras palabras, no se comprende si no se sale del ámbito de la fábrica para proyectar la relación que se establece dentro de ella sobre una visión general de todas las relaciones sociales.

Tal fue la investigación de Gramsci en los años que van del 1918 al 1920. Él trataba de extraer de la fábrica capitalista moderna de Turín, el centro más avanzado del desarrollo industrial italiano, una fuerza adecuada a la solución de los problemas nacionales que en aquel momento se planteaban, capaz de superar la crisis terrible provocada por la guerra y por la destrucción de las fuerzas productivas, de eliminar el desorden y el caos, de vencer el profundo desánimo que reinaba entre las clases dirigentes y entre las masas. Todo esto podía ser realizado por la clase obrera si, partiendo de las cuestiones que se planteaban en la fábrica, conseguía adquirir una consciencia clara de los grandes problemas nacionales y de la manera de resolverlos. No hay en este planteamiento, pues, ningún culto a la espontaneidad; es decir, no hay ninguna tendencia a idealizar las formas de la acción obrera en la fábrica y a encerrarse en ellas, sino un esfuerzo consciente para

llevar a la clase obrera a una consciencia más elevada de su propia responsabilidad nacional.

El propio Gramsci nos ha dado a la vez la crítica y la definición de las posiciones defendidas por él en aquel período. «La acusación contradictoria [hecha al movimiento torinés de ser a la vez espontaneísta y voluntarista o bergsoniano] muestra, si se la analiza —escribe—, la fecundidad y la justeza de la orientación adoptada. Esta orientación no era "abstracta", no consistía en repetir mecánicamente fórmulas científicas o teóricas; no confundía la política, la acción real, con la disquisición teórica; se aplicaba a hombres reales, formados bajo determinadas relaciones sociales, con determinados sentimientos, modos de ver, fragmentos de concepción del mundo, etc., que eran resultado de las combinaciones "espontáneas" de un ambiente dado de producción material, con la confluencia "casual" en él de elementos sociales dispares. Este elemento de "espontaneidad" no fue omitido ni, menos aún, despreciado: fue *educado*, fue orientado, fue purificado de todo elemento extraño que pudiera contaminarlo, con el fin de hacerlo homogéneo con la teoría moderna, pero de una manera viva e históricamente eficiente. Entre los propios dirigentes se hablaba de "espontaneidad" del movimiento; era justo que se hablase de ello: esta afirmación era un estímulo, un factor vigorizante, un elemento de unificación en profundidad, era por encima de todo la negación de que se tratara de algo arbitrario, aventurero, artificial e históricamente no necesario. Daba a la masa una consciencia "teorética", de creadora de *valores históricos* e institucionales, de fundadora de estados. Esta unidad de la "espontaneidad" con la "dirección consciente", es decir, con la "disciplina", es precisamente la acción política real de las clases subalternas en tanto que política de masa y no simple aventura de grupos que se reclaman de la masa.»[5]

Por lo demás, la mejor respuesta que puede darse a quienes interpretan erróneamente, a veces de manera intencionada, la acción política desplegada por Gramsci en aquel período, es que aquella acción política tenía como objetivo —y no podía ser de otra manera— la fundación del partido revolucionario de la clase obrera.

El partido revolucionario de la clase obrera. Éste es el otro elemento esencial de la doctrina leninista que Gramsci hace suyo, elabora, profundiza, aproxima a la realidad de nuestro país, traduce en una acción, en una práctica de trabajo, de lucha y —más aún que de trabajo y de lucha— de entrega total hasta el sacrificio de la propia existencia.

El partido es un «intelectual colectivo», porque una clase subalterna, que quiere afirmar la propia hegemonía y llegar a la conquista del poder, no lo consigue espontáneamente, sin una dirección. «Una masa humana... no adquiere independencia "por sí misma", sin organizarse (en sentido amplio) y no hay organización sin intelectuales, es decir, sin organizadores y dirigentes.»

En esto reside el meollo y la originalidad del pensamiento de Gramsci respecto a la doctrina del partido. Del desarrollo de estos conceptos, él infiere las normas fundamentales de la vida del partido mismo: la fidelidad, la disciplina, la unidad interna, el carácter a la vez internacional y nacional del movimiento, que él, en una nota que he citado en los «Apuntes» de mi intervención, subraya de modo particular, derivando de estas normas por una parte la necesidad del elemento unitario fundamental y, por otra parte, la necesidad también de variaciones, de lo que llamaríamos diversidad de las «vías al socialismo» según las condiciones de cada país.

A esta parte del pensamiento de Gramsci se le han dirigido muchas críticas. En particular, ha concentrado su crítica en esta dirección el profesor Rodolfo Mondolfo, quien, con todo, ha reconocido en un estudio notable el valor positivo y creador de la visión que Gramsci tiene del marxismo y de todo su pensamiento. Por un lado afirma que este «intelectual colectivo», el partido, sería algo insatisfactorio por provenir del exterior del movimiento de la clase obrera; por otro lado, halla en el modo en que Gramsci desarrolla el concepto de partido, una especie de justificación de una forma de tiranía.

Sobre la primera crítica, creo que el error consiste en pensar que la doctrina del partido, tal como Gramsci la expone y la desarrolla siguiendo las huellas de Lenin, prescinde de los análisis históricos, económicos y sociales de toda la realidad. El partido de una determinada clase social no surge en cualquier momento, como tampoco surgen en un momento cualquiera de la historia los problemas que una determinada clase está llamada a plantear y a resolver. Sólo surge y puede desarrollarse en una sociedad en la que se haya iniciado la concreción de una voluntad colectiva de la nueva clase, reconocida y autoafirmada parcialmente en la acción. El partido surge, por consiguiente, cuando existen ya algunas condiciones para su victoria. Ésta es una afirmación fundamental, directamente ligada a la enseñanza y a la acción práctica de Lenin. Es una derivación directa del *¿Qué hacer?* y de los otros grandes estudios leninistas sobre la doctrina del partido y de su función.

Resulta evidente, según esta manera de plantear la cuestión, el nexo entre la doctrina del partido como intelectual colectivo que organiza y dirige la lucha de la nueva clase por el poder, y el desarrollo de las relaciones económicas, de las relaciones de clase, de las relaciones políticas, y no sólo, por consiguiente, de las ideologías y de los demás elementos sobrestructurales. En este desarrollo el partido se inserta en un momento determinado y de un modo determinado, de acuerdo con la estructura de una determinada sociedad, de acuerdo con el carácter del bloque histórico en aquel momento dominante, por lo que cuando uno se encuentra frente a un hecho decisivo, como la conquista del poder por el partido bolchevique, minoría numérica frente a la gran masa de la población, el problema que debe plantearse no consiste en si el hecho de que una minoría conquiste el poder contradice las normas de la democracia formal, sino en examinar cómo y por qué aquella minoría debía llegar a conquistar el poder y, a través de la conquista del poder, realiza el progreso que aquella sociedad podía y debía realizar en aquel momento.

También la doctrina del partido forma parte de aquel desarrollo creador del marxismo que ha recibido de Lenin un impulso fundamental. También esta doctrina rechaza las concepciones pedantes y fatalistas del desarrollo histórico, mediante las cuales el genuino pensamiento marxista había quedado desfigurado, convertido en algo inerte e impotente para la creación histórica.

Al profesor Mondolfo se le podría recordar lo que ya le hacía observar Gramsci en 1919, en recensión a un opúsculo del mismo Mondolfo dedicado a la revolución rusa. «Se cuenta —escribe Gramsci— que un profesor alemán de enseñanza media, que consiguió extrañamente enamorarse, combinaba así la pedagogía con la ternura: "¿Me amas, tesoro?" "Sí." "No, en la respuesta hay que repetir siempre la pregunta, de esta manera: Sí, te amo, cielo!".»

En la respuesta que Lenin dio a los problemas de la revolución rusa no estaba contenida la pregunta que Rodolfo Mondolfo creía que debe formularse al político de acuerdo con el modo en que él interpreta el marxismo. En cambio, estaba contenida la respuesta adecuada a la realidad del desarrollo histórico de Rusia, de la vida social, económica, colectiva, del pueblo ruso.

Ahora bien, ¿contiene acaso la doctrina del partido la justificación de una tiranía? Se pueden hallar en Gramsci, sobre todo en las primeras páginas de las *Notas sobre Maquiavelo*, ciertas afirmaciones que, aisladas de su contexto, pueden espantar a un ignorante. Son, en cambio, afirmaciones plenamente comprensibles,

lógicas y justas cuando la doctrina del partido se entiende tal como la entendían Lenin y Gramsci.

Gramsci afronta este problema de manera bastante compleja y con distintos enfoques, porque reconoce que puede existir el peligro. Él mismo había tenido experiencia de ello al conocer de qué manera había sido dirigido su partido, el Partido comunista italiano, en los primeros años de su existencia, transformándolo en una secta, en una organización de tipo pseudomilitar, carente de vida propia, de vivacidad y de dialéctica interna, e incapaz por eso mismo de ejercitar las funciones que debe ejercitar el partido en su contacto con las masas que tienen necesidad de su dirección.

De ahí las indicaciones bastante interesantes —aunque quizá los que no tengan una práctica de vida política no puedan captar todos los matices—, que él da, sobre todo en las notas de *Passato e presente* sobre lo que el partido debe ser, cuál ha de ser su disciplina y cuál su democracia interna, qué significa en el partido la centralización y cómo el partido no puede quedar reducido, en su vida normal, a una organización militarista, y cuándo y cómo y debido a qué defectos puede llegar a convertirse en ella, y otras cosas por el estilo.

«¿Cómo hay que entender la disciplina, si se entiende con esta palabra una relación permanente y continuada entre gobernantes y gobernados que realiza una voluntad colectiva? Ciertamente no como recepción pasiva y servil de órdenes, como ejecución mecánica de una consigna (cosa que, sin embargo, será quizá necesaria en determinadas ocasiones, como por ejemplo en medio de una acción ya decidida e iniciada), sino como asimilación consciente y lúcida de las directrices a realizar. La disciplina, por lo tanto, no anula la personalidad en sentido orgánico, sino que sólo limita lo arbitrario y la impulsividad irresponsable, por no mencionar la fatua vanidad de sobresalir. Si uno se fija en ello, también el concepto de "predestinación", propio de algunas corrientes del cristianismo, no anula el llamado "libre albedrío" en la concepción católica, puesto que el individuo acepta "voluntariamente" la voluntad divina... con la cual, ciertamente, no podría enfrentarse, pero con la que colabora más o menos con todas sus fuerzas morales. La disciplina, por lo tanto, no anula la personalidad ni la libertad: la cuestión de la "personalidad y libertad" tiene que ver, más que con la disciplina, con el "origen del poder que impone la disciplina". Si este origen es "democrático", si por consiguiente la autoridad es una función técnica especializada y no un "arbitrio" o una imposición extrínseca y exterior, la disciplina es un elemento ne-

cesario de orden democrático, de libertad. Se podrá hablar de función técnica especializada cuando la autoridad se ejerza en un grupo homogéneo socialmente (o nacionalmente); cuando se ejerza, en cambio, por parte de un grupo sobre otro grupo, la disciplina será autónoma y libre para el primero, pero no para el segundo.»[6]

La cuestión, sin embargo, tiene otro aspecto, más general, y que ha adquirido un gran relieve en el desarrollo del movimiento obrero internacional en los últimos años: el de la validez de los conceptos formales de democracia y libertad, en relación con las necesidades de la edificación histórica de un nuevo régimen, de su defensa, del paso de uno a otro estadio de su desarrollo. Aquí se ingresa en un campo que es el más actual, en el que para moverse el pensamiento de Gramsci es una guía y requiere un desarrollo. Lo que interesa sobre todo es la manera en que Gramsci considera el problema del poder, esto es, del ejercicio de la autoridad dirigente por parte de determinados grupos sociales. Ahí él introduce el concepto de hegemonía, pero este concepto no puede oponerse formalmente al concepto de dictadura, del mismo modo que no se pueden oponer formalmente los conceptos de sociedad civil y sociedad política como si indicaran cosas orgánicamente distintas. La diferencia no es orgánica, sino de método.

La clase dirigente efectúa la propia dirección de maneras diversas, a tenor no sólo de la diversidad de las situaciones históricas, sino también de las diferentes esferas de la vida social. Análogamente, una clase subalterna, que actúa con el objetivo de conquistar la dirección política, lleva a cabo una lucha por la hegemonía a distintos niveles y en todos los campos, y también puede ocurrir que, en momentos determinados y gracias a circunstancias particulares, alcance a obtener éxitos importantes también antes de conseguir conquistar el poder político.

En este ámbito hay que considerar la acción que tiende a conquistar para esta clase ciertas alianzas y, por lo tanto, el consenso de la mayoría de la población; a neutralizar otras fuerzas políticas y sociales; a preparar el cambio cultural que siempre acompaña a los cambios económicos y políticos; y la misma acción educativa, que corresponde esencialmente al estado, pero que corresponde también al partido político, en cuanto que el partido político anticipa ya algunas de las funciones dirigentes que mañana corresponderán a la clase hoy todavía subalterna.

Como puede verse, son múltiples los medios a través de los cuales la clase que tiende a la conquista del poder se esfuerza por crear las condiciones de su hegemonía.

Para profundizar este tema, sería necesario adentrarse en el campo de la actividad política actual concreta, cosa que no me parece oportuna en este momento. Quisiera tan sólo aludir a la distinción, muy interesante y muy rica de sugerencias y desarrollos si se la examina a fondo, que Gramsci introduce, refiriéndose a la lucha por el poder, entre la «guerra de movimiento» y la «guerra de posición». Con el primer término designaba, en sustancia, el ataque revolucionario para la conquista del poder. Con el segundo, designaba el contraste de clases que madura, bajo la dirección del partido revolucionario, cuando el ataque revolucionario no es posible o antes de él, para prepararlo. También en este segundo caso se lleva a cabo una acción que tiende al derrocamiento de las estructuras y del bloque histórico dominante. No es la paz, por consiguiente, pero la guerra que se lleva a cabo es algo completamente distinto del ataque directo.

¿Qué quería decir Gramsci cuando insistía sobre esta diferencia? Lo que quería decir se hace patente en la referencia explícita, que se halla en una de las *Notas sobre Maquiavelo*, a la acción de Lenin para instruir a las vanguardias de la clase obrera del mundo occidental y de todo el mundo sobre la lucha política que debían y deben llevar en las condiciones de la sociedad capitalista, cuando no están maduras las condiciones, objetivas ni subjetivas, de un ataque revolucionario. «Me parece de Ilici [Lenin] había comprendido que hacía falta pasar de la guerra de movimiento, aplicada victoriosamente en Oriente en 1917, a la guerra de posición, que era la única posible en Occidente... Me parece que es esto lo que significa la fórmula del "frente único"...»[7]

A esta posición se unen tanto la crítica a la doctrina de la revolución permanente de Trotski, que Gramsci considera la doctrina del ataque cuando el ataque debe conducir inevitablemente a la derrota, como la referencia a los trabajos de Lenin anteriores al III Congreso de la Internacional comunista y a la obra misma de Lenin en este Congreso comunista.

El hecho de atribuir un valor no orgánico sino metodológico a la distinción entre sociedad política y sociedad civil lleva, por otra parte, a arrojar luz sobre la cuestión de las formas de la dictadura de la clase obrera. Es inevitable que sean diferentes en situaciones diferentes, que sean más o menos amplias, más o menos próximas a la pura dominación política y, por consiguiente, al puro poder militar, de acuerdo con las necesidades históricas. El cambio de clase dirigente sobrevenido con el derrocamiento de las clases explotadoras asegura por otra parte que en todas las situaciones la sustancia del nuevo régimen será más democrática que la de todos

los regímenes anteriores. En cuanto a las formas, todo depende de las condiciones históricas y de la misma lucha que se desarrolla en torno a ellas. La acción que las fuerzas progresistas y el partido mismo de la clase obrera despliegan antes de la conquista del poder conduce a distinguir en la organización política de la sociedad tal como resulta del desarrollo histórico precedente lo que es válido y lo que no lo es, lo que puede conservarse, lo que debe modificarse y lo que debe destruirse.

Sin entrar en demasiados detalles, es evidente que el problema del parlamentarismo debe verse bajo esta luz. Era absurdo exigir a la revolución proletaria que diera vida a un régimen parlamentario precisamente en un país donde nunca había existido parlamentarismo. Pero en otros países donde el parlamento ha logrado tener un contenido democrático, como forma de consulta y de expresión de la voluntad popular, también a través suyo se puede resolver el problema de dar acceso a las masas trabajadoras, no sólo a la expresión de su voluntad, sino incluso a una participación activa en la dirección de la vida económica y de la vida política, sin que esto excluya que el acceso de la clase obrera al poder signifique siempre una extensión de las formas de la democracia directa.

Todas estas investigaciones tienen un punto de partida y un fundamento en la afirmación de que son posibles y necesarias diversas vías de desarrollo del movimiento revolucionario de la clase obrera, en diferentes situaciones históricas. De nuevo la guía vuelve a ser Lenin. El que ha llegado más lejos y se ha movido con mayor audacia en la determinación de las diversidades históricas objetivas y en la afirmación de la necesidad de adecuarse a ellas ha sido el dirigente mismo de la revolución bolchevique. Basta recordar cómo, escribiendo en 1921 a los comunistas georgianos, es decir, de un país que formaba parte de Rusia, pero a la vez distinto por su estructura económica y política, aconsejaba no atenerse al esquema ruso, sino seguir un camino distinto para resolver los problemas de la organización de la producción, de las relaciones con la pequeña y media burguesía productiva y con sus formaciones políticas. Basta recordar cómo Lenin alcanzaba a hablar de variaciones en las formas del poder cuando entraran en acción las grandes masas humanas de Oriente, como está ocurriendo hoy.

El pensamiento de Gramsci se ha movido por este camino, que es el camino del desarrollo creador del marxismo. En él ha sido guiado por Lenin. Nosotros buscamos y hallamos en su pensamiento no fórmulas, sino una guía para comprender los problemas del mundo de hoy, para contribuir a resolver las contradicciones que

hoy se presentan en el escenario económico y político, y que surgen incluso allí donde el poder está ya en manos de la clase obrera, requiriendo en tal caso un tratamiento y una solución con métodos particulares, distintos a aquellos con que se resuelven las contradicciones antagónicas del mundo capitalista.

Pero al llegar a este punto es preciso detenerse. El examen de las cuestiones nuevas, que hoy se nos plantean en la lucha política cotidiana, exige nociones concretas que no podemos hallar en la obra de Gramsci. Él sigue siendo, sin embargo, la luz que ilumina nuestro camino. Ha caminado hacia adelante hasta donde ha podido. Ha conocido la realidad que estaba ante él, ha hecho todo cuanto estaba en sus manos para modificarla con una acción consciente. La creación del partido de la clase obrera es, por ende, no una acción secundaria o paralela, sino la culminación de toda su actividad intelectual y de toda su acción.

En una de sus cartas habla con amargura, pero con orgullo, de su propia existencia. «Yo no hablo nunca —dice— del aspecto negativo de mi vida, ante todo porque no quiero ser objeto de compasión; he sido un combatiente que no ha tenido suerte en la lucha inmediata, y los combatientes no pueden ni deben ser compadecidos cuando han luchado no empujados por la obligación, sino por haberlo querido ellos mismos así con plena consciencia.»

Pues bien, a Gramsci nosotros no lo compadecemos; nos esforzamos por continuar la obra que empezó.

1. *Passato e Presente*, Turín, Einaudi, 1951, pág. 3.
2. En los *Scritti giovanili* (Turín, Einaudi, 1958), que se publicaron pocos meses después del simposio, están incluidos todos los escritos del período 1914-18.
3. *Il grido del popolo*, Turín, 25 de mayo de 1918.
4. *Il grido del popolo*, 5 de enero de 1918. Se volvió a publicar íntegramente en *Rinascita*, a. XIV, n.º 4, abril de 1957, págs. 146-147.
5. *Passato e Presente*, cit., pág. 57.
6. *Passato e Presente*, cit., pág. 5.
7. *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo Stato moderno*, Turín, Eunadi, 1949, pág. 68.

Aldo Zanardo

EL «MANUAL» DE BUJARIN VISTO POR LOS COMUNISTAS ALEMANES Y POR GRAMSCI *

Analizar la crítica de Gramsci a la *Teoría del materialismo histórico* de Bujárin supone un primer paso en el intento de insertar la original interpretación gramsciana del marxismo filosófico dentro del marco complejo y contrastado de las interpretaciones que se sucedieron inmediatamente antes y después de la constitución de la Tercera Internacional. Las notas de Gramsci sobre Bujárin fueron escritas en los años 1933-34, pero idealmente pertenecen a aquella época y representan, como veremos, la maduración de los presupuestos que fermentaban en el mundo intelectual de entonces.

La fijeza, la unidad y la simplicidad que caracterizaron el marxismo filosófico a partir de los años 1930-31, la posición periférica en la que se encontraba Italia en lo que respecta a las discusiones teóricas sobre el marxismo, la solidez y el límite especulativo y abstracto de la cultura idealista, así como las condiciones políticas del país impidieron que existiera en Italia no sólo una tradición consistente y continuada de estudios y de intereses, sino ni siquiera una información adecuada. Con el retorno a la democracia política, el problema a resolver era fundamentalmente dar a conocer los clásicos del marxismo filosófico y estimular el estudio de las experiencias intelectuales que confluyeron en el marxismo. Es ahora cuando se dan los primeros pasos en lo relativo a las investigaciones de historia del marxismo y, más en general, de historia del socialismo internacional. Pero estamos muy lejos de poder proporcionar resultados sistemáticos y de poder definir, por lo que a nosotros se refiere, el carácter de la inserción histórica precisa de la crítica de Gramsci a Bujárin. Tampoco podemos ofrecer un panorama completo y una valoración exacta de las posiciones adoptadas en el seno de los partidos socialistas y de la Tercera Internacional respecto al *Manual popular*. Además, el material del que puede disponerse en Italia permite solamente una documentación exhaustiva en lo que se refiere al socialismo y al comunismo alemanes.

* Comunicación presentada al simposio de enero de 1958 organizado por el Instituto Gramsci. Publicado en *Studi Gramsciani*, Roma, Editori Riuniti, 1958. (Traducción de Margarita Latorre.)

Sin embargo, es precisamente en Alemania donde existe un mayor interés por los aspectos filosóficos del marxismo, y es allí donde son más numerosos, más cultos y activos los intelectuales ligados al movimiento obrero. Durante toda la Segunda Internacional y la Tercera hasta los años 30, el marxismo teórico constituye, esencialmente, un hecho alemán o ruso. Incluso las revistas socialistas y comunistas italianas y francesas entre los años 20 y 30 muestran el peso que tuvieron los cuadros intelectuales del movimiento obrero alemán en la elaboración de los problemas filosóficos y científicos. La riqueza, la variedad, los vínculos internacionales, el prestigio de la cultura socialista y comunista alemanas de la época son tales que las observaciones que se hacen sobre ella alcanzan una cierta plenitud y tipicidad. Por tanto, el hecho de considerar la crítica de Gramsci a Bujárin en este contexto no es casual, sino que supone enlazarla con algunos de los términos esenciales de la situación ideológica de la época.

I

El *Manual* de Bujárin apareció en 1921. Las primeras tomas de posición al respecto en Occidente datan, sin embargo, de 1922, cuando aparece la traducción alemana.[1] La traducción inglesa aparece en New York en el 24[2] y la francesa en París en el 27,[3] y es posible que también en torno a éstas se produjera un conjunto de reacciones.[4]

En Alemania, los socialistas no prestaron mucha atención al libro. Las grandes revistas del socialismo alemán y austríaco, atentas por otra parte a las experiencias económicas y políticas soviéticas, no hablaron de él. En el campo socialista faltaba el estímulo para llevar a cabo el análisis particular de una obra rusa del marxismo filosófico, ya fuera porque el interés por los problemas filo-

sóficos era escaso y ecléctico, limitado, a lo sumo, a algunos exponentes de tendencia neocriticista; o bien porque entre los asuntos soviéticos ocupaban un primer plano los problemas políticos de la revolución, del Estado, de la economía; o bien, finalmente, porque la socialdemocracia tenía un concepto muy elevado del nivel de su desarrollo teórico. La discusión con el comunismo soviético, sobre todo después de la conquista del poder por parte de los bolcheviques (entre los mencheviques se encontraban Plejánov, Axelrod, Zassulich, es decir, aquellos que habían tenido una relación muy estrecha con los alemanes), se articuló fundamentalmente entre los dos polos de democracia o dictadura. La discusión versaba acerca del socialismo que aparece cuando están maduras las condiciones económicas y sociales, cuando el proletariado constituye ya una mayoría y forma un grupo compacto ideológicamente, y acerca del socialismo que aparece antes de que se den esas condiciones, socialismo éste que sería un nuevo brote de aquel bakuninismo que Marx combatió, del poder violento de una minoría no distinta del régimen prusiano o zarista. Se trataba del socialismo que tiene en cuenta el desarrollo global de la doctrina, o del socialismo que se mantiene firme en las posiciones abstractas del *Manifiesto*. La revolución rusa y la revolución alemana son dos cosas distintas. Tal es el ámbito en el que se movieron (limitándose a aquellos que escribieron las cosas más significativas), Bernstein, Otto Bauer y finalmente, después de algunas dudas, Kautsky; y ese es también el ámbito en el que se movió, durante un período de duración discutida y con todas las diferencias imaginables, Rosa Luxemburg. Mehring, que mantenía otra posición, no tuvo tiempo de elaborarla.

Aunque con retraso y de forma menos clamorosa, debido a la falta de rigidez de la tradición filosófica de la socialdemocracia alemana, era lógico que la distinción entre democracia socialista y dictadura bolchevique diera lugar a la distinción entre marxismo filosófico ruso y marxismo filosófico europeo. Sería interesante seguir, a través de la vastísima literatura socialdemocrática sobre la Unión Soviética, el proceso de formación de esa distinción. Parece ser que esa distinción se elaboró en su forma madura relativamente tarde, hacia 1925-27. En 1927, cuando aparece la primera traducción alemana de *Materialismo y empiriocriticismo*, esa distinción se hace ya definitiva a través de la polémica con la que fue acogida por los intelectuales socialistas o próximos al socialismo de tendencia neocriticista (Max Adler,[5] Siegfried Marck...).[6]

En un artículo de 1925, «Eine materialistische Geschichte des menschlichen Denkens», que es una recensión de la traducción alemana de un libro de Bogdanov,[7] Kautsky critica a los marxistas rusos su simplismo, el no saber salirse del conocimiento doctrinario de Marx, el moverse dentro de principios abstractos, el ser incapaces de ver el terreno en el que se apoyan estos principios y por ello, de enriquecerlos para convertirse sustancialmente en los exponentes rigurosos de una tradición culta. En un artículo de Alexander Schifrin de 1927[8] puede encontrarse una distinción más específica entre marxismo filosófico soviético y marxismo filosófico europeo occidental *(westeuropäisch)*. Los rasgos característicos del marxismo soviético serían el desarrollo del aspecto filosófico implícito en el marxismo, el desarrollo del marxismo como sistema total, la afirmación de que el materialismo filosófico es la filosofía específica del marxismo, la unidad entre posición política y posición filosófica, la acentuación sustancial del aspecto filosófico por encima de otras partes más concretas de la doctrina, la ingerencia de la autoridad política en las cuestiones de filosofía. Al marxismo europeo, más político, menos doctrinario, unido con múltiples hilos a las posiciones teóricas más modernas, el materialismo filosófico y la «indivisibilidad» entre política y filosofía le parecen toscos, simplistas e infundados. También en 1927, en la *Die materialistiche Geschichtsauffassung*, Kautsky juzga el *Manual* de Bujárin como una de las expresiones más toscas del materialismo económico[9] y observa que casi todos los socialistas rusos son materialistas.[10]

En esta distinción, sobre todo tal como la formuló Schifrin, puede verse una exigencia de criticismo, de antimetafísica, propia de los Jung-Marxisten austríacos Otto Bauer y Max Adler. Las pocas cosas que escribió Bauer sobre filosofía (en *Der Kampf*) y las muchas que escribió Adler representan lo más interesante, moderno y sistemático escrito por los socialdemócratas. También puede verse en esta distinción la continuación de la originalidad que ha caracterizado siempre, aunque no abiertamente, el marxismo alemán respecto del ruso. Pueden compararse al respecto los argumentos filosóficos de Plejánov contra Bernstein y Konrad Schmidt en los años 1898-99 con el contenido esencialmente político de la polémica de Rosa Luxemburg contra el revisionismo. Basta con recordar la perplejidad de Kautsky respecto del materialismo filosófico, desde la correspondencia con Plejánov y la conocida carta a Friedrich Adler de 1909 hasta la *Concepción materialista de la historia*; o con reflexionar sobre lo que escribió Bernstein a Victor Adler: «En mi opinión, la doctrina no es lo suficientemente realista, y por decirlo de alguna forma, está atrasada respecto del desarrollo práctico del movimiento. A lo sumo podrá ser útil para Rusia... pero en

Alemania, en su forma anticuada, es algo totalmente superado.[11] Recuérdese, por último, el materialismo histórico exclusivo de Mehring. Entre nosotros, en Italia, Antonio Labriola, en alguna de las cartas a Kautsky, critica a Plejánov porque concibe el marxismo como *Allweisheit*, como ciencia que ha resuelto por anticipado todos los problemas. Se trata, por lo demás, de cuestiones sabidas. La publicística de la Tercera Internacional intentó arduamente poner en claro la diferencia entre el marxismo filosófico ruso y el alemán.

Pero la distinción entre marxismo soviético y marxismo europeo, tal como ha sido elaborada por los socialdemócratas, no consiste simplemente en la reorganización de algunos aspectos teóricos, ni en hacer explícita y consistente toda una tradición. No se trata de estar presentes, con características propias, en la unidad articulada del marxismo.

Dicha distinción constituye un aspecto de la total solución de continuidad existente entre dos sectores del movimiento obrero. La socialdemocracia alemana se encontraba ya en camino de convertirse en un movimiento estrictamente político y afilosófico. Por ello fueron olvidados los evidentes elementos teóricos comunes, en general de tipo positivista, que se encontraban por ejemplo en Plejánov, en Kaustky y en Bujárin. Así, como se ha visto, se tiende sobretodo a subrayar el «filosofismo», el «doctrinarismo» del marxismo soviético y no solamente un determinado contenido doctrinal.

Para la socialdemocracia, la ruptura no significó una reorganización teórica, sino la aceleración del proceso ya iniciado— de cristalización de las concepciones generales. Los jóvenes intelectuales se hacían comunistas; los viejos cuadros intelectuales, en primer lugar los positivistas y luego los neokantianos, desaparecían sin ser capaces de renovarse o reproducirse; la filosofía era considerada como una especie de *Privatmeinung* y —lo que es más importante— en vez de avanzar por la vía de la democratización y de la socialización se acabó finalmente en la catástrofe.

A nivel filosófico, no era mucho ni tampoco muy coherente y esencial lo que podía tenerse en cuenta del marxismo socialdemócrata alemán, pero algún aspecto, especialmente de los últimos intentos de combinación con el kantismo y de una justa interpretación del problema de la *Ergänzung*, sí podía extraerse o hacerse valer contra el marxismo soviético. No es cierto que entre la concepción del socialismo como acabada terminación de un proceso y la concepción de un socialismo que debe crear, en parte, sus propias condiciones, no pudiera haber a nivel filosófico un intercambio útil. El planteamiento del problema gnoseológico, algunos elementos del criticismo, la acentuación del historicismo materialista, sociológico, un determinado sentido de la distinción entre política y filosofía, el sentido histórico que recorre incluso los escritos más divulgadores de Engels, podían ser utilizados para moderar el materialismo metafísico de algunos soviéticos y el ultrasubjetivismo de algunos alemanes. Algún aspecto de la herencia filosófica de la socialdemocracia puede hallarse, ciertamente, en los intelectuales comunistas que estamos considerando. Pero serán solamente aspectos secundarios en el marco de un desarrollo ideológico al que la revolución, la ruptura con la socialdemocracia, el ligamen con una nueva fase de la cultura europea, imprimirán un carácter particular.

Tal es, en resumen, la situación del campo socialista, el ambiente en el que el libro de Bujárin aparece probablemente como la despreciada expresión de un mundo totalmente distinto. Las posiciones de los grandes intelectuales alemanes respecto del marxismo a lo Bujárin tienen algunos puntos en común con las de los socialistas, aunque son, en general, más complejas. Para Sombart, por ejemplo, Bujárin da una *richtige Darstellung* del marxismo,[12] es decir, tiende en general a concebir el marxismo como algo compacto, como algo que desde Marx a los bolcheviques ha sido y sigue siendo materialismo vulgar, economicista.[13]

Pero si se excluye a algunos que han exagerado esta tesis, que hablan de *Bebel-Bolschewiki-Socialismus*, la distinción entre marxismo filosófico soviético y marxismo filosófico europeo, en el sentido que se ha indicado, se convierte a partir de este momento en un dato permanente de la historiografía filosófica no comunista, o al menos de aquella parte de ésta más preparada y libre de prejuicios en lo que respecta al marxismo considerado globalmente.

II

Las recensiones del libro de Bujárin por parte de algunos intelectuales comunistas alemanes (o que vivían en Alemania) no bastan, evidentemente, para documentar de manera adecuada si los comunistas, o una parte de ellos, aceptaban la distinción entre marxismo ruso y marxismo europeo, si eran conscientes de ciertos valores autónomos propios del marxismo alemán y europeo, y si esta consciencia era orgánica y arraigada. Para ello sería necesario no sólo considerar el conjunto de la producción teórica de estos intelectuales, sino tener también en cuenta la historia política e ideológica del partido durante aquellos años: el concepto de un comunismo alemán e incluso occidental, el concepto de un modo

occidental de la revolución proletaria, todo el conjunto de cuestiones que se plantean en relación con el problema de la revolución mundial, así como la conexión entre la revolución rusa y la alemana. Por lo que hace a los años que van de 1918 a 1922 —y sobre todo de 1919 a 1921—, éstos son, en mi opinión, algunos de los problemas en primer plano para el movimiento comunista alemán.

Por ello, el examen de las recensiones de que hemos hablado no nos permite llegar precisamente a hacer observaciones sobre estos hechos generales ni a conclusiones sobre el hecho mismo también general y, en mi opinión significativo— de que los cuadros políticos e intelectuales autónomos y de tipo occidental del comunismo alemán duraron poco tiempo. Pero nos ofrece, en cambio, la posibilidad de establecer algunos aspectos del problema: ¿llegaron a elaborar algo sólido, a nivel filosófico, los cuadros intelectuales de estos primeros años?; ¿cuál era la perspectiva de desarrollo del marxismo filosófico en que estaban comprometidos?

Ante todo, hay que tener presentes algunos elementos originales de la situación intelectual y política del mundo comunista y especialmente del mundo comunista alemán de la época. Todavía no existían unos dogmas filosóficos rígidos. El marxismo no era un sistema completo, clásico, en el cual los diversos componentes hubieran alcanzado un tratamiento y un equilibrio definitivos. La sistematización completa, la concepción del mundo, era algo no alcanzado y alcanzable a través de la eliminación de las adherencias socialdemocráticas de la doctrina y el estudio renovado de los textos originales. Los problemas filosóficos no eran todavía inmediatamente problemas políticos, no interesaban mucho a los políticos. No fueron éstos, sino los intelectuales, quienes con más escrupulosidad se interesaron por el libro de Bujárin. Y estos intelectuales, en general, habían tenido una formación cultural digna de la mejor tradición universitaria alemana, no provenían de la socialdemocracia, eran heterogéneos, no tenían responsabilidades políticas elevadas. La adhesión reciente al movimiento comunista no había determinado en ellos, en general, una transformación cultural radical, ni había simplificado y uniformizado las orientaciones teóricas y la sensibilidad histórica.

El mayor grado de acuerdo con el *Manual* de Bujárin está en relación con la prevalencia, en el juicio, del punto de vista político. Desde este punto de vista, lo que contaba en medio de una lucha que imponía la movilización rápida y continua de grandes masas, no era tanto la riqueza interna y la coherencia de una posición teórica, como el hecho de que ésta fuera instrumento de dicha movilización, así como la forma de expresar, de la manera más

simple, la ruptura con la Segunda Internacional y la posición original, específica, exclusiva, del proletariado en la historia. Con ese planteamiento se tiende a concebir el proletariado como una sociedad *in nuce* totalmente separada y distinta a la burguesía, como una sociedad con un patrimonio ideológico exclusivo. Se trabaja básicamente con ecuaciones como materialismo-proletariado, idealismo-burguesía, o bien, dialéctica-proletariado, evolucionismo-burguesía-socialdemocracia. Tales son, en lo esencial, los presupuestos de las recensiones de Hermann Duncker y Fritz Rückert al libro de Bujárin.

Hermann Duncker, que lo recensionó en la *Internationale Presse Korrespondenz* [14] y en *Die Internationale* [15] señala como aspecto positivo del mismo su antirrevisionismo radical, su adhesión abierta a la concepción materialista de la realidad (la cual constituye también una adhesión a las posiciones genuinas de Marx, Plejánov, Mehring). El hecho de que Bujárin no discuta los problemas de la teoría del conocimiento significa simplemente que el marxismo es ajeno a la escolástica neokantiana. El comunismo ruso proporciona no sólo el ejemplo de una lucha revolucionaria, sino también obras teóricas magistrales. Duncker, sin embargo, pone de relieve algunos puntos que están presentes en el *Manual*, pero que no están desarrollados: el materialismo de Marx no es mecanicista; la ideología no es una mera apariencia; existe una reciprocidad entre base y sobrestructura; materialismo no significa fatalismo.

La recensión de Fritz Rückert, en la *Jugendinternationale*,[16] difiere de la anterior sólo en parte. Rückert hace hincapié no en el materialismo, sino en la dialéctica, en el segundo término de la polémica filosófica contra la socialdemocracia. Y la dialéctica, la admisión de que en la sociedad y en la naturaleza existen saltos, revoluciones, es lo que permite distinguir el comunismo de la socialdemocracia. «El marxismo es una doctrina de la realidad, de lo viviente, de la acción»; el hombre no es un instrumento ciego del destino, sino un elemento activo en el proceso necesario del desarrollo de la sociedad. Pero esos temas se desarrollan en continuidad con el texto de Bujárin, sin poner de relieve la distinta concepción implícita, la crítica implícita al determinismo.

Se trata de textos tan exiguos que es difícil extraer de ellos elementos realmente indicativos. Son interesantes las reservas, particularmente el que se ponga de relieve la importancia de la actividad humana, lo cual es un eco del redescubrimiento que el marxismo alemán hace en estos años de la primera de las *Tesis sobre Feuerbach*. Pero, ¿qué relación existe entre estas reservas y la aceptación de las tesis de Bujárin? ¿Cómo consiguen conciliar Bujárin

y Lenin? Se trata de posiciones confusas, apresuradas, en las que probablemente se reflejan las predominantes preocupaciones políticas, el prestigio del «más brillante» teórico ruso (como se llama entonces a Bujárin),[17] la escasa información sobre el marxismo y el juicio implícito sobre la falta de oportunidad que representaría poner de relieve en ciertos casos la existencia de eventuales contrastes en el frente ideológico.

No es casual que los que atacaron directamente a Bujárin fueran dos intelectuales de oficio, Fogarasi y Lukács. Fogarasi había colaborado, al igual que Lukács, en los años 1920-21, en la revista *Kommunismus* de Viena, la revista que durante algún tiempo fue «revista de la Internacional comunista para los países de la Europa suroriental». En el año 1924, en la polémica sobre *Geschichte und Klassenbewusstsein*, sería atacado por Deborin y Thalheimer[18] como discípulo de Lukács. Lukács, Korsch y en segundo plano, Fogarasi, Revay y algunos otros formaron entonces el grupo que elaboró, filosóficamente, con una mayor originalidad (tuvieran valor transitorio o permanente sus conclusiones) el marxismo, la experiencia soviética, las experiencias comunistas europeas.

Fogarasi admite[19] que el *Manual* de Bujárin colma una laguna en la literatura marxista. Los trabajos de Plejánov y Gorter han envejecido y el reciente de Cunow es reformista. El primer problema que Fogarasi plantea es de naturaleza política: «Nos preguntamos si [el libro de Bujárin] satisface las exigencias a las que debe responder un manual de este tipo para el proletariado alemán y para el europeo occidental, y en qué sentido.» Desgraciadamente este esbozo de análisis político no está más desarrollado y se pasa, dejando un vacío, al examen de la obra en su aspecto científico. Bujárin hace el marxismo demasiado fácil, lo confunde y mantiene al mismo tiempo la ilusión de que no se sacrifica también su sentido profundo. Apunta a dar el contenido más que el método de la doctrina. Su punto de vista es el del materialismo de las ciencias naturales, es decir, un punto de vista superado por el conocimiento moderno de la filosofía y de la naturaleza. La primacía de la materia sobre el espíritu afirmado por Bujárin es una simple inversión de la metafísica espiritualista y ya fue criticada por Marx en las *Tesis sobre Feuerbach*. El mérito de Marx consiste no en haber definido la primacía metafísica de cualquier elemento, sino en haber relativizado las cosas en sí, en haber creado aquel «relativismo metódico» que corresponde a la moderna teoría de la relatividad. El objeto único de las ciencias sociales lo constituyen las relaciones sociales, las funciones, las correlaciones, no las cosas en sí. En ese sentido es positivo —siempre en opinión de Fogarasi— el que Bujárin tome en consideración los resultados de la ciencia burguesa actual, los análisis de Max y Adolph Weber y de Simmel. «Buen marxista es aquel que no ignora ni rechaza de forma acrítica los resultados útiles de la ciencia burguesa, sino que los integra en el edificio de la doctrina marxista.»

Todavía más compleja, aunque está todavía más limitada a los aspectos científicos, es la posición de Lukács. En la crítica que hace a Bujárin en el *Grünbergs Archiv*[20] subraya con fuerza que se trata de un manual, de un intento de popularización y de sistematización y, dentro de estos límites, hay algunas consideraciones positivas. Pero el resto es básicamente crítico. Aunque acertado como divulgación, el *Manual* rompe la tradición de Plejánov y Mehring, quienes habían demostrado cómo podía aunarse divulgación y cientificidad. La posición filosófica de Bujárin es el materialismo vulgar, intuitivo. Este materialismo es una comprensiva reacción contra el idealismo de los socialdemócratas, de Bernstein a Cunow, pero excluye del método marxista todos los elementos que provienen de la filosofía clásica alemana y en particular, la dialéctica, que es lo único que hace inteligible el proceso histórico. Bujárin transforma la dialéctica, un método, en una *ciencia* objetivista, positivista; admite una cosificación no resuelta, una objetividad en sí, fetichista. Por el contrario, para el marxismo es esencial «definir todos los fenómenos de la economía y de la sociología en términos de relaciones sociales de los hombres entre sí». Es típico el planteamiento objetivista, materialístico-vulgar el hecho de que Bujárin considere la técnica como determinante de las relaciones de trabajo. Por el contrario, la economía, la estructura económica de la sociedad, es decir, las relaciones sociales de los hombres entre sí en el proceso productivo, constituye el elemento último y decisivo de las transformaciones técnicas y sólo secundariamente éstas influyen en la estructura. La argumentación se basa en el conocido capítulo sobre el fetichismo de la mercancía, un texto esencial en aquel momento para Lukács (y no solamente para él) y que es interpretado como negación de la objetividad histórica, aparente, del tipo de mercancía y de la objetividad más general, propia del materialismo filosófico. Otro motivo central de la posición de Lukács (así como de la de Gramsci) es la crítica de la doctrina de la previsión. Lukács afirma, basándose fundamentalmente en algunos textos de Lenin, que existe una imposibilidad metodológica para prever un hecho con una certeza absoluta: la estructura de la realidad no es la exactitud, la matemática, sino la tendencia, la posibilidad, el movimiento. Las leyes del marxismo son tendenciales, no estáticas.

Bujárin se ha situado fuera de la gran tradición del marxismo (Marx, Engels, Mehring, Plejánov, Luxemburg); en vez de criticar las ciencias naturales apoyándose en el método del materialismo dialéctico, aplica el método de estas ciencias, el materialismo vulgar, al estudio de la sociedad.

Algunos conceptos de estas dos recensiones resaltan de manera inmediata: el proletariado alemán y europeo considerados como algo específico, la exclusión de Bujárin de la tradición central del marxismo, el poner el acento en el aspecto sociológico, materialista-histórico, no gnoseológico y economicista del marxismo (insistencia en el relativismo, en la correlación entre los fenómenos, en la «totalidad», no en el condicionamiento de la economía), el ligamen con la gran cultura. Pero existen también otros puntos importantes: la estructura de posibilidades de la realidad y todo lo que ésta comporta, la dialéctica, la actividad humana, la posición respecto de las ciencias naturales, el acento humanístico.

Esos motivos teóricos y esas observaciones críticas respecto de Bujárin, que se hallan en Lukács, se integran ya en una elaboración sistemática, en una ideología articulada. Con respecto a Korsch puede decirse también que unos presupuestos análogos dan lugar a un cuerpo intelectual análogo. No se trata, en suma, de algo difuso en la atmósfera, sino de procesos culturales que tienen una dirección determinada y unas dimensiones considerables.

Hay que decir, sin embargo, que en la complejidad, en la maduración de esta unidad ideológica, ha faltado un importante, violento y determinante contacto con la realidad política. Verdad es que se hace referencia a ciertos textos de Lenin o de Rosa Luxemburg, pero sólo se consideran los problemas muy generales. Se trata de elaboraciones intelectuales, abstractas. Eso se prueba igualmente por el hecho de que estas dos críticas tienen en cuenta esencialmente el aspecto científico mientras que falta una consideración sobre lo que es realmente un manual de divulgación. Los escritos de Lukács (cuya biografía intelectual está más documentada) de hacia 1920 no son sino ilustración del modo en que un intelectual reelabora, basándose en las premisas de su formación cultural, las nociones generales de clase, proletariado, consciencia de clase y libertad, es decir, los conceptos elementales del *Manifiesto*.

Nos encontramos, pues, ante un proceso de transición, ante un distanciamiento determinado por la situación revolucionaria y por la experiencia leninista, de algunos intelectuales de la cultura filosófica y humanista alemana; estos intelectuales, con la perspectiva de convertirse en intelectuales de la clase obrera alemana, introducen en el patrimonio ideal del proletariado lo mejor de la cultura europea, le aportan todos los valores implícitos en el ámbito mental de los grandes intelectuales y dotan a la clase obrera de un grupo de intelectuales de prestigio universal.

Pero su unión con el movimiento obrero todavía no se ha realizado. Teóricamente, esa limitación intelectualista, ese contacto con la clase obrera que todavía no se ha realizado, se expresa en el modo independiente y aislado con que se aborda la elaboración científica y el activismo revolucionario, subjetivista. En Lenin, la actividad es actividad revolucionaria de una determinada clase que ocupa una posición determinada en la historia y en la estructura económica. Lukács, en unas conocidas declaraciones de 1933,[21] observaba que uno de los presupuestos de sus análisis de 1909 a 1911 era la separación, basada en la influencia de Simmel, de la sociología respecto de los fundamentos económicos, concebidos todavía de forma muy abstracta. Pero esta separación se encuentra también más tarde y es, en esencia, la premisa teórica del subjetivismo, es decir, la falta de comprensión de las raíces esenciales que la clase obrera tiene en el mundo económico, en la realidad en general. De ese modo se permanece como bloqueados en la oposición abstracta a la Segunda Internacional (de la que es característica precisamente esta última tesis) y en la incapacidad de asimilar los momentos positivos de aquélla.

La posibilidad de salir, aunque fuera lentamente, de ese intelectualismo está demostrada por la actividad desarrollada por Lukács en los años 1922-24. En sus artículos de finales de 1920, tanto en aquellos incluidos en *Geschichte und Klassenbewusstsein* como en aquellos otros que consideró oportuno excluir (aparecidos en *Kommunismus* y en otros periódicos) es muy visible el simplismo, el hegelianismo, el sectarismo. De forma mecanicista, están tratadas, por ejemplo, las relaciones entre materialismo de las ciencias naturales y capitalismo, entre materialismo histórico y proletariado. Compárese la abstracción del artículo «Klassenbewusstsein»,[22] en el que Lukács intenta establecer las relaciones entre clases y concepciones ideales, con la sensibilidad histórica con que Gramsci analiza el desarrollo y los nexos reales de las ideologías. Sólo se ven los aspectos considerados fundamentales del marxismo y además se interpretan éstos como absolutos. A través del esfuerzo por comprender la concreta realidad política, este mundo intelectual se complica, se refina, asimila realmente la dialéctica. Puede verse a este propósito el artículo de 1922[23] sobre el opúsculo de Rosa Luxemburg acerca de la revolución rusa; y véase, sobre todo, el trabajo sobre Lenin de 1924.[24] Es precisamente en ese último

escrito, en el debate sobre la naturaleza del leninismo, en la distinción entre marxismo y leninismo, entre *weltgeschichtliche Perspektive* y *Tagesfrage* donde aparece claramente la relación dialéctica entre esencia y fenómeno; es ahí donde se forma la osamenta categorial relativamente rica que sostiene, hasta la actualidad, el trabajo intelectual de Lukács.

Pero este desarrollo quedó bloqueado. Fue una de tantas consecuencias de la ausencia de una revolución proletaria alemana. Aquellos intelectuales, destinados a ser los ideólogos de la revolución alemana y europea, se sintieron incómodos en el seno de la Tercera Internacional y acabaron en las universidades americanas, o en Londres, o en Moscú ocupándose de problemas literarios en la *Internationale Literatur*. El proceso de cristalización que tuvo su arranque hacia 1931 no sólo tuvo como punto de partida una situación ideológica en la que, en general, los intelectuales de este tipo ya no tuvieron ninguna influencia, sino que se inició con una ruptura violenta con el centro y la izquierda política de la socialdemocracia alemana. El bolchevismo, el comunismo, incluso por lo que hace al período anterior a 1914, fue definido como un hecho esencialmente ruso (carta de Stalin, en 1931, a *Rivoluzione proletaria*). Los filósofos sacaron de ahí sus conclusiones y en las nuevas exposiciones sistemáticas, incluso en Alemania, fue reservado un capítulo a la crítica del materialismo mecanicista de Mehring y Rosa Luxemburg.[25] Y, sin embargo, lo cierto es que ese marxismo se había liberado de Bujárin, lo cierto es que combatía el materialismo vulgar,[26] que subrayaba una vez más los aspectos dialécticos. Pero todo esto no impidió la involución dogmática, no creó cuadros filosóficos de alto nivel, no significó la asimilación, la traducción, para el proletariado, de los resultados más avanzados de la cultura filosófica europea. Lo que, desde un cierto punto de vista, constituyó el inicio todavía incompleto e incierto de un intento en este sentido, aparece esencialmente como una desviación de izquierda a la que el idealismo habría proporcionado los instrumentos ideológicos.

III

La crítica de Gramsci a Bujárin se sitúa, en definitiva, en el mismo surco por el que se mueven las críticas de estos comunistas alemanes. Es cierto que las páginas sobre «La revolución contra *El Capital*» de 1918 tenían afinidades mucho más visibles con la posición de Lukács, que las páginas sobre el *Manual*. Pero también éstas siguieron la misma dirección, con mucha mayor amplitud y en una fase mucho más avanzada, ciertamente; en cualquier caso la orientación es similar: la síntesis de dos componentes, la cultura historicista y humanista europea y el movimiento obrero. Sin embargo, en Gramsci, contrariamente a lo que sucedió con los alemanes, el proceso de confluencia entre el intelectual y el hombre político, entre cultura y movimiento obrero, pudo llegar a realizarse realmente, aunque lo fuera en condiciones excepcionales. Y pudo realizarse de tal modo que en el punto final de ese proceso se recuperan y funden toda la riqueza de los dos términos del mismo, de manera que ninguna campaña contra el materialismo metafísico y contra el idealismo, y mucho menos la reorganización teórica que se inició hacia 1931, consiguió entorpecer su normal desarrollo. Lo que permitió a Gramsci resistir ante esos influjos (y fueron muy pocos los que no capitularon, totalmente o en parte) fue, además de la situación extraordinaria en que vivió, el ligamen estrecho e inmediato con su movimiento obrero, el hecho de que comprendió y aceptó las direcciones del desarrollo implícito en este determinado movimiento obrero y en este determinado país (de ahí ciertas concepciones del partido, de la propaganda) sin imponerlas desde fuera. Cierto es que este complejo proceso se vio viciado en parte por el aislamiento en el que se desarrolló y, consiguientemente, por la —en mi opinión— insuficiente elaboración de los temas internacionales de la política del proletariado, así como por el hecho de que se acentuara bastante unilateralmente el elemento humanista de la cultura. Pero fue también un aislamiento en el que pudieron desarrollarse, en las condiciones lógicas, radicales e imperturbables de un laboratorio, las experiencias acumuladas en un momento incomparable, y por ello, denso de la historia de este siglo.

Las páginas sobre Bujárin, escritas en esa fase de madurez, no sólo representan por su contenido filosófico una posición más compleja comparada con la de los alemanes, sino que proporcionan además un análisis político del *Manual*, es decir, la explicación consciente de los problemas políticos relativos a la propaganda, la educación ideológica, y las condiciones para el desarrollo de una concepción del mundo, que están implícitos en cualquier intento de divulgaión de una doctrina. Nuestro propósito es ilustrar brevemente la crítica política y la crítica filosófica hechas al *Manual* e intentar sacar de ahí algunas conclusiones.

Empecemos por la crítica política. Es precisamente de la discusión sobre el sentido común de donde emerge claramente la contraposición entre dos formas diversas de concebir el marxismo,

el proletariado, el socialismo. Para Bujárin el marxismo se desarrolla en continuidad con el sentido común, con los elementos materialistas, realistas, acríticos del sentido común; viene a ser una especie de sistematización del sentido común. Lo que parece importarle es reducir la distancia entre el sentido común y el marxismo; de los dos términos que inspiraban los aspectos más interesantes de la acción política de la Tercera Internacional —las masas y el nivel intelectual al que logran elevarse— Bujárin parece tener en cuenta solamente el primero. Estas masas, espontáneamente, con sus concepciones dispersas, se consideran ya próximas al marxismo. Es evidente que no hay que olvidar la situación particular y general del país en el que Bujárin escribe. La observación que hace en el prefacio —«la necesidad de una visión sistemática de la teoría del materialismo histórico» sólo se satisface en el *Manual* en lo que hace a la presente fase, y no a los «momentos agudos» [27]— no significa que las necesidades prácticas fuesen menos agudas. En el ámbito de la teoría era necesario disponer de un conjunto de ideas, de fórmulas, relativamente ordenado, fácil, adaptado para la difusión; un instrumento simplificado, capaz de penetrar rápidamente en las amplias masas, de movilizarlas, iluminarlas y conseguir que de ellas salieran cuadros.[28] Con un planteamiento de ese tipo permanece inabordado, sin embargo, el problema de la formación de los cuadros políticos e intelectuales superiores, el problema de la educación ideológica permanente de las masas populares, el problema de la relación de los dirigentes con las masas, el problema de la actividad y de la pasividad cultural y política de estas masas.

Para Gramsci, el marxismo mantiene una relación básicamente crítica con el sentido común.[29] La tarea de persuasión política es indisociable de un complejo trabajo de culturalización. El problema consiste en «elevar el tono y el nivel intelectual de las masas»,[30] en darlas capacidad para participar activa y concientemente en la evolución política, en ayudar a elaborar críticamente el pensamiento. Es necesario elevar a los más simples al nivel de los más cultos. Es necesario llegar a la toma de consciencia, porque la adhesión a una causa debe ser individual y por convencimiento. Se trata de «reformar intelectual y moralmente a estratos sociales culturalmente atrasados».[31] No hay que considerar a los simples como «personas toscas y poco preparadas a los que se convence autoriamente o por conductos emocionales.[32] Sólo lo que es interiormente educativo resulta ser inspirador de verdaderas energías.[33] Finalmente (teniendo en cuenta los dos términos, cultura y masas, indicados anteriormente), el marxismo es «el resultado y la culminación de toda la historia precedente»,[34] y, en otro sentido, a las masas populares organizadas en partidos les incumbe la tarea de construir una nueva sociedad, de llevar a cabo una transformación material e intelectual comparable a los grandes movimientos con los que las otras clases han conquistado la hegemonía.

Siempre dentro del marco de esta concepción de la acción política y del marxismo, se plantean para Gramsci toda una serie de problemas, de relaciones, de mediaciones allí donde, para el planteamiento simplista de Bujárin, existe sólo una filosofía por completo explícita y de valor absoluto. El aspecto más notable parece ser la distinción clara, consciente, entre proceso didascálico y proceso de elaboración, de creación. También Lenin, en el fragmento «A propósito de la dialéctica», hace una distinción entre formulación científica y formulación apta para la divulgación, y en términos generales puede decirse que esa distinción no es ajena a la posterior historia del marxismo. Apuntes que documentan la consciencia de esa distinción hay igualmente en el *Manual* de Bujárin, pero, de hecho, no parece que exista en él una verdadera articulación entre los dos términos. En Gramsci, además, la distinción entre pedagogía y creación intelectual se prolonga a la distinción entre grupos intelectuales y masas,[35] y también en la de política y cultura, política y filosofía. Es notorio que la razón política tiene la primacía, que la creación intelectual se concibe, en general, como ilustración de los principios; que entre política y filosofía se establece una relación de indivisibilidad: los errores políticos de la socialdemocracia son debidos a defectos del planteamiento filosófico. Entre las dos esferas —sigue opinando Gramsci— existe una traducibilidad total, una reversibilidad. Es interesante el hecho de que Lenin, precisamente muy poco antes de escribir uno de sus textos menos liberales, por lo menos en algunos aspectos, admitiera —en algunas cartas a Gorki— que la orientación del partido y la orientación filosófica no constituyen, *sic et simpliciter*, una identidad inmediata, sino que su relación es articulada, problemática, y debe establecerse diversamente en función del momento y de las circunstancias.[36] Gramsci escribe: «Parece necesario que la labor de búsqueda de verdades nuevas y más adecuadas, de unas formulaciones más claras y más coherentes de la misma verdad quede a la libre iniciativa de cada científico particular, aunque éstos pongan continuamente en cuestión incluso los principios que parecen más esenciales.» [37] Los institutos y las academias deben hacer de mediadores en la relación entre estos intelectuales liberales y las masas. Frente a las identificaciones sumarias e inmediatas de Bujárin se proponen y se articulan aquí dialéctica-

mente las distinciones presentes en una sociedad civil, política e intelectualmente compleja.

Podrían indicarse otros aspectos que se refieren también a las condiciones de desarrollo y de difusión del marxismo, pero tal vez éstos están elaborados con menor claridad.[38] En esos planteamientos —el partido que eleva intelectualmente a las masas y la relativa autonomía de la cultura— es fácil identificar la presencia de la componente cultural humanística de la cual ya se ha hablado, la compleja noción de civilización implícita en esta cultura. Vale la pena subrayar además en ese planteamiento que es y sigue siendo revolucionario la asimilación que en él se hace de aquellos motivos (elaborados sobre todo por la tradición socialdemócrata occidental) que resaltan el aspecto de la vinculación, del contacto estrecho en lo concerniente a la relación partido/masas. Finalmente, es clara la presencia de la concepción, típica de la Segunda Internacional, del socialismo como culminación de una tarea de civilización. Pero esta civilización no se concibe como un elevado grado de desarrollo económico o como un lejano punto de llegada del movimiento espontáneo de las masas. Se trata —como es lógico después de *El imperialismo, fase suprema del capitalismo*— de una civilización intelectual, creada esencialmente por la potencia revolucionaria del partido, de la acción política; se trata de la capacidad de crear una nueva sociedad, a todos los niveles. Ésta parece ser la vía que es también de Lenin— de la superación mediadora de la Segunda Internacional. Bujárin, si bien en algunos aspectos está al margen de la socialdemocracia, acaba por mantenerse dentro de ella por su concepción positivista y esencialmente subalterna del marxismo. Lukács, como se ha visto, acababa quedándose fuera de aquella tradición, al menos durante esos años, de una manera abstracta.

La mayor parte de la crítica filosófica de Gramsci se entreteje en torno a los problemas de la sociología y del materialismo filosófico, con todas sus implicaciones (previsión, regularidad de los acontecimientos, determinismo, ciencias naturales...) y en torno al problema de la posición histórica del materialismo de Bujárin.

El *Manual* parte de la distinción rígida entre lo general y lo particular, entre teoría e historiografía, y pretende ser una investigación de lo general, primero en la realidad natural y humana, y después en la vida de la sociedad y, particularmente, en la sociedad moderna. En primer lugar se consideran los principios universales, los conceptos metodológicos de la sociología (regularidad, causalidad, libertad, necesidad, azar, transformación); posteriormente se construye la verdadera sociología: la sociedad, las

situaciones de equilibrio, equilibrio y desequilibrio entre la sociedad y la naturaleza, entre los diversos elementos de la sociedad. La sociología es, para Gramsci, una extensión indebida de los métodos de las ciencias naturales a la ciencia de la sociedad, «un intento de conocer experimentalmente las leyes de la evolución de la sociedad humana, de forma que pueda preverse el futuro con la misma certeza con la que se prevé que de una bellota brotará una encina», «un intento de describir y clasificar sistemáticamente hechos históricos y políticos, según criterios construidos de acuerdo con el modelo de las ciencias naturales».[39] Se pretende concebir la realidad mediante una abstracción esquemática, con una metodología y una lógica «existente en sí y por sí misma».[40] Criticar esta posición no significa renunciar a la comprensión intelectual, caer en formas de nominalismo en la concepción de la realidad o del conocimiento,[41] sino que significa proponer una relación articulada y dialéctica entre sociología e historia, esquema y actividad concreta, técnica y pensamiento en acto, absoluto y relativo (según la forma en que el problema se le va planteando a Gramsci).[42] En este planteamiento historicista está implícita, por un lado, la tesis de que el mundo humano es algo específico, vivo, original respecto a la naturaleza, de forma que con su transformación supera con el tiempo los esquemas que de él se dan, y por otro, la tesis de que el marxismo es una metodología de la historia, un conocimiento que se ajusta a la realidad cambiante, un conocimiento que tiene un aspecto experimental riguroso.

Pero Gramsci no se queda en esta crítica teórica, en ese historicismo elemental, sino que lleva a cabo también un análisis histórico-concreto. La esquematización sociológica es mucho más grave actualmente porque las leyes estadísticas, empíricas, válidas dentro de ciertos límites, «mientras las grandes masas de la población permanecen esencialmente pasivas»,[43] han perdido su verdad relativa. Actualmente, las masas están organizadas en grandes partidos, actúan de forma crítica y consciente y se sustraen a la estandarización y a la previsión de su comportamiento. Además, en la «vida económica moderna», «los hechos particulares están alienados»[44] y, por otro lado, están los planes, que son también elementos subjetivos ajenos a los esquemas. En este nuevo período histórico es más indispensable que nunca que el conocimiento sea concreto, dialéctico, cambiante como lo es su contenido.

No parece que en la Tercera Internacional —a no ser en Lenin— sea posible encontrar una crítica tan radical de la sociología, del positivismo, del cientificismo y, en consecuencia, un esfuerzo tan considerable de mediación entre ideas y cosas. No parece que

el marxismo ruso, alemán o francés hayan vivido una experiencia historicista tan intensa. Es notorio que en la Unión Soviética el término sociología no tiene en general la acepción negativa que puede tener en italiano.[45] Cierto es que en Lukács se encuentran los mismos presupuestos anticientifistas y humanistas de Gramsci, pero su desarrollo parece ser distinto. Véase si no el recorrido intelectual de la madurez de Lukács: ha rechazado la sociología de Bujárin y de Kautsky y ha asimilado la de Lenin. No pasó, como Gramsci, a través de la percepción directa de la vida de las masas, de la vida real; su camino fue más fácil, pero junto a la ventaja de haber estado en contacto con el filón central, clásico, de la teoría del movimiento obrero, cuenta con la desventaja de que a menudo las categorías con las que trabaja tienen el sabor de la aplicación rígida, de lo extrínseco. En Gramsci, la relación con el filón clásico del marxismo teórico, y quizás incluso con el leninismo formal, es menos visible. Sus notas sobre la sociología tienen resonancias de posiciones idealistas y parecen generalizar experiencias de investigación limitadas a la esfera política. De hecho, sin embargo, su percepción de la realidad se coordina en el análisis, en el que confluyen como elementos perspectiva, período y economía. Se trata de planteamientos leninistas que nacen desde abajo.

A este fuerte acento historicista no se le une, sin embargo, como quizá podría esperarse, una elaboración teórica falta de generalización. En resumidas cuentas, no es que Gramsci no trate el núcleo teórico que rige la «sociología», el conjunto de esquemas que son patrimonio de las experiencias del movimiento obrero. No sólo «no quiere decir... que la investigación de las leyes de la uniformidad no sean útiles e interesantes y que un tratado de las observaciones inmediatas de arte político no tenga su razón de ser»,[46] sino que incluso los conceptos de regularidad, premisas y consecuencias tienen su valor.[47] Lo mismo dice de los conceptos de analogía, hipótesis y correlación.[48] Por otro lado, el hecho de que el conjunto de las fuerzas materiales de producción sea el elemento menos variable del desarrollo histórico permite construir «un robusto esqueleto del devenir histórico»,[49] es decir, permite anticiparse al conocimiento. Así pues, es combatida la generalización imperfecta, pero se admite la concreta, histórica, hipotética. Se combate el esperantismo, la concepción de lo general como absoluto, ahistórico, bueno para todos los casos, pero se mantiene la técnica del pensamiento que «ciertamente no creará grandes filósofos, pero que proporcionará criterios de juicio y de control y corregirá las distorsiones del modo de pensar del sentido común».[50]

La crítica de la reducción del materialismo histórico al materialismo metafísico y vulgar es menos sólida y quizá menos madura, pero más multiforme y reproduce, en parte, la polémica contra la sociología. Esta doctrina aparece en cada caso como resultado de una elaboración de la filosofía «escindida de la teoría de la historia y de la política»,[51] como la separación del ser y el pensar, del hombre y la naturaleza, de la actividad y la materia, del sujeto y el objeto: «si se hace esta distinción se cae en una de tantas formas de religión o de abstracción sin sentido».[52] En otros aspectos, dicha doctrina representa la adopción del punto de vista superficial de las ciencias naturales,[53] la aceptación de la «concepción de la realidad objetiva del mundo externo en su forma más trivial y acrítica, sin ni siquiera sospechar que a ésta puede objetársele su misticismo [54] es una «vuelta implícita al sentimiento religioso».[55]

La noción de una objetividad que está por encima de la historia y del hombe, que es condicionante sin estar condicionada por el variopinto mundo de la actividad práctica y de las ideologías, y, más en general, todo el conjunto de problemas que el marxismo heredó, perfilándolo, del materialismo tradicional, parecen ser ajenos al pensamiento de Gramsci. Para Gramsci no existe «una realidad fija por sí misma, en sí o para sí»; la realidad existe sólo «en relación histórica con los hombres que la transforman».[56] «Cuando se afirma que una realidad existiría aunque el hombre no existiera, o bien se trata de una metáfora o se cae en una forma de misticismo. Nosotros conocemos la realidad tan sólo en relación con el hombre y así como el hombre es un devenir histórico, también el conocimiento y la realidad son un devenir, también la objetividad es un devenir.» [57] «Objetivo significa siempre "humanamente objetivo", lo que puede corresponder exactamente a "históricamente subjetivo", es decir, objetivo significaría "universal subjetivo".» [58] ¿Qué sería la objetividad sin la actividad del hombre creadora de todos los valores, incluidos los científicos? [59] Gramsci excluye que se pueda exigir a la ciencia «la certeza de la existencia objetiva de la llamada realidad externa».[60]

Ya habíamos visto planteamientos análogos a propósito de Lukács y de Fogarasi: el relativismo, el historicismo, la eliminación de la cosa en sí, la naturaleza específica del mundo humano, las relaciones dialécticas que enlazan todos los términos de la totalidad. Es indudable que estas posiciones de Gramsci siguen el camino de la tradición antipositivista, humanista, historicista. Pero si bien es claro el ambiente intelectual en el que se mueve y lo son también las implicaciones elementales de estas posiciones, no parece tan evidente su significado filosófico preciso, es decir, lo

que dichas posiciones implican en el plano gnoseológico y ontológico. Se trata, en general, de proposiciones que se presentan de forma interrogativa e hipotética y que parecen el punto de llegada de una serie de críticas revestidas, por el contrario, de una gran seguridad: la crítica a la «ideología» que reduce las ideas a sensaciones y a impulsos fisiológicos, la crítica al monismo que trivializa el hombre, los sujetos, las ideologías, frente a las fuerzas materiales y la naturaleza. Entre estas premisas y aquellas conclusiones es fácil advertir, sin embargo, una cierta distancia. Este tipo de premisas satisfacen más o menos también la elaboración que Lenin hace de la dialéctica y de la materia como categoría filosófica, metodológica. No parece que Gramsci haya resuelto adecuadamente estos problemas teóricos generales. En otros términos, ¿tienen un significado filosófico general o son simplemente la expresión de las exigencias críticas de las que habíamos hablado, formuladas dentro de una determinada tradición, de una determinada perspectiva polémica? Es un punto a estudiar.

Hay que poner de relieve en seguida (y esto podría suponer una amplia confrontación con los alemanes) que esa relativización rigurosa del sujeto y del objeto no atenúa la distinción entre hombre y relaciones sociales, hombre y condiciones objetivas.[61] La categoría de la independencia de los arbitrios individuales conserva su plena vigencia, lo mismo que la categoría de la consistencia objetiva de determinadas realidades históricas. «Algo objetivo, comparable al automatismo de los hechos naturales», «una relativa independencia de los arbitrios individuales y de las intervenciones arbitrarias gubernativas», ciertas «fuerzas decisivas y permanentes y su automatismo espontáneo»[62] existe, aunque se trate solamente de solidificaciones de la fluida e histórica realidad humano-natural. Debe decirse, en suma, que la negación de una objetividad extrahumana no tiene por qué excluir el peso diverso, la duración diversa que las distintas determinaciones reales (económicas, sociales, individuales, ideológicas...) tienen para el marxismo, ni conduce tampoco a atenuar el sentido de la necesidad implícita en el concepto de materia de meterse en la realidad, de referirse continuamente a ella. Gramsci sabe distinguir perfectamente los conceptos de hombre, sociedad y naturaleza;[63] sabe que el hombre no crea la naturaleza, pero subraya inmediatamente que la naturaleza, tal como es, está en relación con el hombre, forma parte de la misma realidad y está modificada por ella. Hay que añadir finalmente, que este planteamiento humanista no parece determinar consecuencias relevantes para la concepción política de Gramsci. Si bien unas posiciones sindicalistas, subjetivistas, no parece que puedan relacionarse con esta concepción general.

La concepción gramsciana de las ciencias naturales está orientada también, en una dirección no menos polémica, contra la continuidad, afirmada por Bujárin, entre las ciencias naturales y las ciencias del hombre, contra la mutabilidad —o incluso identidad— de ambos métodos. Aunque no faltan elementos de interpretaciones diversas, la ciencia de la naturaleza aparece en Gramsci por lo general como una técnica de conocimiento particular, es decir, como método compilatorio, empírico; se halla como bloqueada por su identificación con este método y resulta incapaz de ir más allá de sí misma y de convertirse en un verdadero conocimiento.[64] No parece que puedan encontrarse en Gramsci rasgos del presupuesto según el cual «en las ciencias naturales, por su propio desarrollo, se ha hecho imposible la concepción metafísica» (Engels). Los resultados, siempre superados y cambiantes, y los métodos de las ciencias naturales no representan un caso general de la filosofía de la praxis. Ésta, por el contrario, es completamente independiente, constituye la ciencia autónoma del mundo humano, y debe rechazar rigurosamente toda intromisión de las ciencias naturales,[65] cualquier intento de someterla a una teoría general del materialismo o del idealismo.[66] Pero en lo relativo a estos problemas, existen, sin embargo, serias dificultades de interpretación, debidas a las vacilaciones de Gramsci, o bien al hecho de que aunque sea clara la tendencia general del pensamiento, no lo es la consistencia de los resultados a que se ha llegado. Además, en este caso, a esa dificultad se suma otra, debida a la escasez de investigaciones sobre la forma (e incluso el momento) en que se pasó del materialismo histórico al materialismo dialéctico y sobre las influencias teóricas que mediaron este paso.

Si a propósito de la sociología habíamos hablado de una falta de contacto con el leninismo formal, en este caso la divergencia entre las tradiciones intelectuales y políticas de Gramsci y de Lenin es muy notable. Gramsci tiene a sus espaldas la cultura historicista e idealista y enfrente, como objetivo polémico esencial, la combinación del marxismo y del kantismo en los aspectos filosófico y político.[67] Probablemente desde Italia no se advertía la importancia de las tendencias de este tipo en el marxismo ruso y alemán. Gramsci les presta poca atención y las atribuye a grupos restringidos de intelectuales y de profesores.[68] Pero fue precisamente este hecho, el relieve político y filosófico de la combinación de marxismo e idealismo, lo que dio vigor al materialismo filosófico ruso, y lo que mantuvo la continuidad filo-

sófica entre Plejánov y Lenin. A finales de 1909,[69] Lenin señalaba que el elemento de diferenciación, desde el punto de vista filosófico, entre marxismo y revisionismo, está en el materialismo y en la dialéctica. Más tarde se mantuvo ese binomio en el marxismo de la Tercera Internacional, haciendo hincapié en aspectos distintos y justificándose en otras luchas intelectuales y políticas.

Estas posiciones respecto de la sociología, el materialismo vulgar y las ciencias naturales están reflejadas y aclaradas en el cuadro que Gramsci traza sobre el desarrollo anterior del marxismo filosófico y en la perspectiva que señala para el futuro.

Según Gramsci, el punto del que depende el desarrollo general de estos problemas es la revolución teórica representada por la filosofía clásica alemana y sobre todo por Hegel, es el momento en el que los conceptos de creatividad y de dialéctica fueron introducidos en la historia del pensamiento. «Es cierto que la concepción subjetivista es propia de la filosofía moderna en su forma más elaborada y más avanzada; a partir de ella y como su superación nació el materialismo histórico» [70] y también es cierto que «el hegelianismo... representa la forma más elaborada y más genial» [71] de esta concepción.

El pensamiento de Marx, ligado histórica e idealmente a Hegel se ha desarrollado, en el movimiento socialista, en un sentido muy distinto. Para Gramsci, un momento esencial de esta desviación lo constituye la «cuestión del valor de las ciencias llamadas exactas o físicas» y la «posición que éstas han ido asumiendo en el marco de la filosofía de la praxis gracias a un cuasifetichismo por el cual se las considera como la única filosofía o conocimiento del mundo verdaderos».[72] Esta desviación no es más que la forma positivista, cientifista, materialista en el sentido tradicional, del marxismo. Desde este punto de vista, Kautsky y Bujárin se encuentran en el mismo campo, representan el mismo momento del desarrollo teórico. Gramsci habla, en definitiva, de los ortodoxos en los mismos términos que de Bujárin.[73]

Algunas razones «didácticas» especiales obligaron al marxismo a combinarse con estas formas de cultura todavía atrasadas, pero, sin embargo, superiores a la ideología media de las masas populares.[74] La forma positivista del marxismo no es sino su fase económico-corporativa,[75] es «una desviación infantil»,[76] «significa que se atraviesa una fase histórica relativamente primitiva».[77] Éste ha sido «el "aroma" ideológico inmediato de la filosofía de la praxis, una forma de religión y de estímulo... que se hizo necesario y que históricamente está justificado por el carácter subalterno de determinados estratos sociales»;[78] es el «revestimiento endeble de una voluntad activa y real»; [79] su función es semejante a «aquella de la teoría de la gracia y de la predestinación de los comienzos del mundo moderno».[80]

Gramsci sigue con mucha atención la lucha contra el mecanicismo de Bujárin que se desarrolla en la Unión Soviética, y que había conocido de una forma indirecta.[81] La decadencia del fatalismo y del mecanicismo le parece un indicador de un giro histórico importante, que es precisamente el paso de la fase económico-corporativa a la de la lucha por la hegemonía.

Lejos de haber encontrado su completitud en la integración positivista, el marxismo es «una doctrina que se halla todavía en un estadio de discusión, de polémica, de elaboración».[82] Aunque se tengan algunas ideas claras sobre ciertas cuestiones filosóficas particulares, aunque se esté ya al nivel de la ciencia, no se está aún al nivel del sistema.

Lo que hay que desarrollar y llevar a una elaboración completa es la filosofía implícita en el marxismo, es decir, un modo original, específico y nuevo de resolver los problemas filosóficos; pero para esa tarea no basta un solo libro o un solo hombre. Existe, por tanto, una filosofía del marxismo al margen de los elementos que ha tomado prestados de la sociología y de las ciencias naturales. La experiencia intelectual más indicativa para este desarrollo es la de Labriola. «En realidad, Labriola, al afirmar que la filosofía de la praxis es independiente de cualquier otra corriente filosófica, que es autosuficiente, es el único que ha intentado elaborar científicamente la filosofía de la praxis.» [83] El marxismo debe convertirse en «una concepción del mundo total e integral, en una filosofía y una teoría totales de las ciencias naturales»,[84] «debe tratar toda la parte general de la filosofía, debe desarrollar, por tanto, coherentemente, todos los conceptos generales de una metodología de la historia y de la política, así como del arte, de la economía, de la ética y debe hallar lugar en el nexo general para una teoría de las ciencias naturales».[85]

Este desarrollo no puede tener lugar al margen de la historia de la cultura y de la filosofía. Hay que rechazar las sumarias y presuntuosas valoraciones negativas que hace Bujárin de las otras filosofías. Un pensamiento que quiere convertirse en «el exponente hegemónico de la alta cultura» [86] sólo puede tener una postura documentadamente crítica, en particular hacia los elementos más importantes y resolutivos de la historia de la filosofía. No se trata, sin embargo, de revivir mecánicamente la situación en la que nació y se formó el pensamiento de Marx. «[La investigación] debe plantearse centrándose en la postura de la filosofía de la praxis

respecto de la continuación actual de la filosofía clásica alemana representada por la moderna filosofía idealista italiana de Croce y Gentile. ¿Cómo hay que entender la afirmación de Engels acerca de la herencia de la filosofía clásica alemana? ¿Hay que entenderla como un círculo histórico ya cerrado, en el que la absorción de la parte vital del hegelianismo se ha completado ya definitivamente, de una vez por todas, o puede entenderse como un proceso histórico que está todavía en acto, a través del cual se reproduce una necesidad nueva de síntesis cultural y filosófica? Esta segunda respuesta es la que me parece acertada; en realidad, todavía se reproduce la posición recíprocamente unilateral —criticada en la primera tesis sobre Feuerbach— entre materialismo e idealismo y al igual que entonces, aunque en una fase superior, es necesaria la síntesis en un momento de desarrollo superior de la filosofía de la praxis.» [87]

En este esbozo de desarrollo del marxismo filosófico es innegable la presencia de la cultura histórica y humanística europea, de la contraposición entre dialéctica, historicidad y criticismo, por una parte, y metafísica, materialismo, positivismo y realismo ingenuo, por otra. La distinción de origen gnoseológico entre idealismo subjetivo y objetivo, distinción aceptada por Bujárin,[88] es ajena al planteamiento de Gramsci; y también son ajenas a dicho planteamiento las consecuencias que aquella distinción ha tenido para el marxismo en la periodización de la historia de la filosofía. Falta el período moderno, de lucha contra el idealismo subjetivo, elaborado en conexión con el desarrollo de las ciencias físicas, que encontró su definición clásica en *Materialismo y empiriocriticismo*. Lenin escribe que Marx y Engels, los cuales se habían formado en la escuela de Feuerbach, «dedicaron naturalmente sus mayores esfuerzos a la elaboración de la filosofía del materialismo, no en el sentido de la gnoseología materialista, sino en el de la concepción materialista de la historia. Ésa es la razón por la que, en sus obras, Marx y Engels ponen el acento en el materialismo *dialéctico* más que en el *materialismo* dialéctico». Actualmente, por el contrario, «en un período histórico totalmente distinto», se trata de poner el acento en el *materialismo* dialéctico.[89] Gramsci, en cambio, escribe: «Con respecto a esa expresión ["materialismo histórico"] se ha olvidado muy frecuentemente que había que poner el acento en el segundo término ("histórico") y no en el primero, de origen metafísico. La filosofía de la praxis es el "historicismo" absoluto, la mundización y la terrenalidad absoluta del pensamiento, un humanismo absoluto de la historia. En esta dirección hay que excavar el filón de la nueva concepción del mundo.» [90]

Para Gramsci, la relación Marx-Lenin, fase primitiva y fase avanzada del marxismo, se configura esencialmente como una relación ciencia-acción.[91] Vivimos en la misma amplísima época cultural de Marx y en ella el marxismo debe actualmente rehacer la síntesis entre idealismo y materialismo, debe participar en la lucha contra la metafísica y el positivismo que lleva a cabo el pensamiento europeo más avanzado, conducir el marxismo filosófico a su plenitud y a la hegemonía cultural.

Si se reflexiona acerca de los temas que hemos tratado de poner en evidencia— el concepto del partido educador, la crítica a la sociología y al materialismo metafísico, la fase infantil del marxismo, su imperfección, la importancia de Hegel y del neohegelianismo— no parece que puedan subsistir dudas respecto del ambiente intelectual que Gramsci respira.

También es cierto que de esta cultura historicista y humanista dependen algunas deficiencias: la infravaloración de la tradición ilustrada, la concepción en general negativa de las ciencias naturales, la consideración insuficiente —aunque contenga aspectos de gran relieve— de la lógica, de la metodología, de la problemática del materialismo. Parece, sin embargo, que un estudio orientado a esclarecer estas lagunas debería encontrar su contrapeso en el estudio de los planteamientos polémicos de Gramsci respecto de los exponentes de las formas más racionales y realistas del historicismo, en el estudio de las diferencias reales existentes entre el marxismo de Gramsci y el historicismo, por ejemplo, de un Croce o de un Vierkandt. Hemos señalado ya cómo en algunos puntos el enunciado de posiciones historicistas va acompañado de la asimilación de los valores materialistas del marxismo.

Parece difícil que en la Alemania y en la Italia de entonces pudiera elaborarse un marxismo más actual y más complejo que el de Gramsci. El punto de mediación, de control de las posiciones neohegelianas al que ha llegado el marxismo de Gramsci es incomparablemente superior al de los comunistas alemanes que hemos analizado. En el marco de este control, de esta corrección podían desarrollarse incluso aquellos aspectos relativos a la superación de los límites humanísticos existentes.

Lo esencial parece ser esta inserción, sin prejuicios y crítica, del marxismo en la gran cultura europea, esta noción de un marxismo que debe completarse en contacto con los elementos más progresivos de la cultura mundial. Piénsese en lo que ha sucedido con el marxismo de la Tercera Internacional. La crítica a Feuerbach, la vuelta a Hegel, la dialéctica que habían caracterizado su impulso inicial, perdieron terreno frente a la necesidad de criticar

la expansión del neohegelianismo con sus implicaciones políticas. La argumentación filosófica de la lucha en dos frentes, los dos episodios filosóficos que están caracterizados con los nombres de Bujárin y Deborin y su fin, parecen haber sido los motivos de orden intelectual en que se apoyó la introducción de la idea de la perfección, del clasicismo formal del marxismo. En una elaboración sistemática en la que estaban representados los elementos intelectuales más diversos, se creyó que existía algo que representaba la herencia, la absorción adecuada de todo el pensamiento humano.

En Gramsci, los conceptos de herencia, de desarrollo del marxismo, de época cultural, son conceptos mucho más profundos, más amplios, más realistas. Pero, por encima de estos aspectos generales, hay en él una comprensión de algunas de las exigencias originales de la Tercera Internacional en lo que concierne al marxismo filosófico: la recuperación de la dialéctica como elemento permanente e integrante del marxismo, la afirmación de la actividad humana, la elevación del marxismo al rango de la gran cultura. Con el fracaso de la revolución en Europa y el surgimiento del fascismo desaparecieron las condiciones necesarias para que, por una parte, pudiera consolidarse, ampliarse y completarse esta línea de evolución, y para que, por otra parte, el marxismo filosófico soviético pudiera desarrollarse en fecundo diálogo con el marxismo occidental e historicista.

1. *Theorie des historischen Materialismus. Gemeinverständliches Lehrbuch der marxistischen Soziologie.* Hamburgo, Verlag der kommunistischen Internationale, 1922. Ésta es la traducción que utilizamos. [Existe una traducción castellana reciente: Madrid, Siglo XXI de España Editores, 1974.]

2. *Historical Materialism. A System of Sociology.* New York, International Publishers, 1925.

3. *La théorie du matérialisme historique. Manuel populaire de sociologie marxiste.* París, Editions sociales internationales, 1927.

4. Por lo que hace a Italia son conocidas las páginas de Eugenio Curiel en *Classi e generazioni nel secondo Risorgimento*, Roma, 1955.

5. *Lehrbuch der materialistischen Geschichtsauffassung*, I Band, 1930, capítulos 6, 7, 8.

6. *Der Kampf*, 1928, págs. 484-487, Siegfried Marck, *Lenin als Erkenntnistheoretiker.*

7. *Die Gesellschaft*, 1925, I, págs. 564-578.

8. *Die Gesellschaft*, 1927, II, Max Werner (A. Schifrin), *Der Sowjetmarxismus*, págs. 42-62. Otro artículo del mismo autor y, en parte, sobre el mismo tema, «K. Kautsky und die marxistische Soziologie», en *Die Gesellschaft*, 1929, pp. 149-169.

9. 2.ª edic., 1929, I, págs. 15, 19, 20.

10. *Ibid.*, pág. 41.

11. Victor Adler, *Briefwechsel mit August und Karl Kautsky*, Wien, Verlag der Wiener Volksbuchhandlung, 1954, pág. 289. Carta del 3 de marzo de 1899.

12. *Der proletarische Sozialismus*, Jena, 1924, I, pág. 127.

13. Es claro que por parte de la socialdemocracia (por ej., Bernstein, *Der Sozialismus einst und jetzt*, Berlín, 1923, pág. 125, y también en Bauer, Kautsky...) se prefiere subrayar la heterogeneidad del bolchevismo respecto al marxismo, presentarlo como algo específicamente ruso o asiático y reducible al blanquismo, al sindicalismo, al anarquismo, etc.

14. 1922, 23 dic., págs. 1829-1830.

15. 1922, dic., págs. 239-354.

16. 1923, febr., págs. 186-7.

17. Pero léase también lo que escribe Lenin en el Testamento: «Quisiera también decir algunas palabras sobre los miembros jóvenes del comité central, sobre Bujárin y Piatakov. A mi entender, éstos representan las fuerzas más capaces entre los jóvenes, pero no puede olvidarse este hecho: Bujárin es no sólo el más válido y más importante teórico del partido, sino que además puede ser considerado como su predilecto. Sin embargo, sus concepciones teóricas sólo pueden considerarse totalmente marxistas con las mayores reservas, porque en él se vislumbra al escolástico y nunca ha estudiado la dialéctica (creo que nunca la ha entendido).» El texto ha sido publicado en varios lugares. Citado por Ruth Fischer, *Stalin und der deutsche Kommunismus*, Frankfurt a.M., 1948, págs. 294-5. [Véase trad. castellana del texto de Lenin en *Obras Escogidas*, 3, pág. 765.]

18. *Arbeiterliteratur*, 1924.

19. *Die rote Fahne*, 1922, 19 de noviembre.

20. *Archiv f. Geschichte des Sozialismus u. der Arbeiterbewegung*, XI, 1923, págs. 216-224.

21. *Internationale Literatur*, 1933, n.º 2, págs. 185-7. Han sido publicadas de nuevo con el título «Mein Weg zu Marx» (*Lukács zum siebzigsten Geburtstag*, Berlín, 1955).

22. En *Geschichte und Klassenbewusstsein.* Es del año 1920. En *Kommunismus* apareció sólo una parte en el número 14 y 15 de abril 1920. [*Cfr.* traducción castellana en G.L. *Historia y consciencia de clase*, Grijalbo, México, 1969.]

23. También en *Geschichte und Klassenewusstsein*. [*Cfr.* traducción castellana citada.]
24. *Lenin, Studie über den Zusammemhang seiner Gedanken*, Wien, 1924. [Traducción castellana: *Lenin (la coherencia de su pensamiento)*, México, Grijalbo, 1970; Barcelona, 1974 (2.ª ed.).]
25. Respecto a Alemania véase también KURT SAUERLAND, *Der dialektische Materialismus*, Berlín, 1932. Parece ser la mejor representación, todavía llena de problemas, de la fase inicial de este proceso de cristalización.
26. Respecto a Alemania véase también KURT SAUERLAND, «Ueber den Kampf an der theoretischen Front», en *Die Internationale*, feb. 1931, págs. 75-79, marzo, pp. 128-133. Véase en particular la pág. 77: «El materialismo mecanicista ha sido muy difundido y especialmente alimentado por la *Teoría del materialismo histórico* de Bujárin, un libro que es una perfecta contradicción y una caricatura del materialismo dialéctico, pero que al mismo tiempo es uno de los libros más difundidos y más estudiados en los círculos del partido y de sus simpatizantes y ha causado una gran confusión (plataforma teórica de desviaciones de derechas y de tendencias conciliadoras).»
27. *Theorie des historischen Materialismus*, pág. V.
28. Sobre la teoría subordinada a la práctica, véase M. S., pág. 12.
29. M. S., pág. 11.
30. M. S., pág. 137.
31. M. S., pág. 68.
32. M. S., pág. 137.
33. M. S., págs. 145-6.
34. M. S., pág. 105.
35. «No existe organización sin intelectuales, es decir, sin organizadores y dirigentes, esto es, sin que el aspecto teórico del nexo teoría-práctica se distinga concretamente en un estrato de personas especializadas en la elaboración conceptual y filosófica»: M. S., pág. 12.
36. Véase en particular la carta a Gorki del 7 de febrero de 1908 (*Obras*, vol. 34, pág. 295): «¿Se puede, se debe ligar la filosofía con la orientación del trabajo del partido, con el bolchevismo? Creo que ahora no puede hacerse. Dejemos que nuestros filósofos del partido trabajen todavía durante un cierto tiempo sobre la teoría, que discutan y... *que lleguen* a ponerse de acuerdo. Por ahora, tenderemos a mantener *estas* discusiones filosóficas entre materialistas y "empirio" alejadas del verdadero trabajo de partido.»
37. M. S., pág. 18.
38. Es menos claro —a mi entender— el nexo entre la autonomía filosófica del marxismo (concebida con toda la amplitud posible) y el marxismo que tiene como objetivo «vivificar una integral organización práctica de la sociedad, convertirse en una total e integral civilización» (M. S., pág. 157). Es necesario ver si para Gramsci el marxismo es la única ideología de la clase obrera (qué piensa, por ejemplo, del movimiento obrero inglés) y si le resulta realmente extraño el concepto de marxismo como algo muy amplio en el que confluyen presupuestos diversos y aún contradictorios (como, por ejemplo, en el liberalismo). Muchos de los términos reales que han llevado este problema a la conciencia del movimiento obrero parecen ser posteriores a Gramsci.

39. M. S., pág. 125.
40. M. S., pág. 62.
41. M. S., pág. 126.
42. M. S., págs. 61-62.
43. M. S., pág. 127.
44. M. S., pág. 100.
45. Sobre la particular historia de la sociología en Rusia véase el artículo «Die russische Soziologie im zwanzigsten Jahrhundert», de P. SOROKIN en *Jahrbuch für Soziologie*, 1926, pág. 462 ss. Sorokin explica entre otras cosas: «Hacia 1909, en la Universidad y en los *colleges* rusos, la sociología no se enseñaba todavía como una disciplina científica autónoma. La causa principal de este hecho era de naturaleza política: el gobierno zarista pensaba que sociología significaba una doctrina revolucionaria y socialista. Por esta razón, confiscó también la *Dynamic Sociology* de L. Vard, pues lo cousideraba un escrito propagandístico del terrorismo y del socialismo... En 1909 la sociología se introduce formalmente como una disciplina autónoma a nivel de enseñanza en el Instituto Psiconeurológico y del P. F. Lesgaft de Petrogrado... En la Universidad, sin embargo, la sociología no fue reconocida con este nombre hasta 1917. El gobierno comunista, después de la revolución bolchevique, tenía una actitud muy benévola respecto de la sociología porque creía que la sociología y el manifiesto comunista de Karl Marx, que sociología y comunismo, eran cosas idénticas... Pero, sin embargo, los dirigentes comunistas comprendieron muy pronto su error y que la sociología, tal como se enseñaba en la mayor parte de las universidades, era algo muy distinto del dogma comunista. Esto llevó a un gran y súbito cambio de la política seguida en este sector y en 1922 se prohibió hacer cursos de sociología en la Universidad y en los *colleges*. Tan sólo estaba permitido el "marxismo", la "teoría del comunismo" y la "concepción materialista de la historia", materias que podían ser enseñadas exclusivamente por profesores comunistas.» Estas notas deben ser controladas y complementadas. Sorokin se exilió en 1922. Ha llevado a cabo un extenso análisis del *Manual* de Bujárin en *El economista ruso*, 1922, que no he tenido ocasión de leer.
46. M. S., pág. 125.
47. M. S., págs. 98-100.
48. P., pág. 214: «Hay que examinar si el principio de correlación es útil, exacto y fecundo en la sociología, más allá de la pura metáfora. Parece que puede contestarse claramente que sí. Pero hay que tener presente que en lo que respecta a la historia pasada, el principio de la correlación (como el de analogía) no puede sustituir al documento, es decir, sólo puede conducir a una historia hipotética, verosímil, pero

hipotética. Pero es distinto el caso de la acción política y del principio de correlación (como el de analogía), aplicado a lo predecible, a la construcción de hipótesis posibles y prospectivas. Entonces se entra precisamente en el campo de las hipótesis y se trata de ver qué hipótesis es más verosímil y más fecunda para la convicción y la educación. Es cierto que, cuando se aplica el principio de correlación a los actos de un individuo o de un grupo, se corre siempre el riesgo de caer en lo arbitrario, puesto que los individuos y los grupos no obran siempre "lógicamente", "coherentemente", "con consecuencia", etc.; pero siempre es útil partir de la premisa de que lo harán así...» Véase también (M. S., pág. 165) lo que escribe sobre la teleología y el concepto de misión histórica.

49. M. S., pág. 161.
50. M. S., pág. 61.
51. M. S., pág. 133.
52. M. S., pág. 55-6.
53. M. S., pág. 54.
54. M. S., pág. 141-2.
55. M. S., pág. 138.
56. M. S., pág. 23.
57. M. S., pág. 143.
58. M. S., pág. 142.
59. M. S., pág. 55.
60. M. S., pág. 54.
61. M. S., pág. 35.
62. M. S., pág. 99.
63. Por ejemplo, en M. S., pág. 28.
64. M. S., pág. 54.
65. M. S., págs. 54, 56, 162.
66. M. S., págs. 158-9. Un ejemplo de interpretación muy distinta de las ciencias naturales se halla en la pág. 142 de M. S.: «La ciencia experimental ha ofrecido hasta ahora el terreno en el que una tal unidad cultural ha alcanzado el máximo de extensión; ha sido el elemento de conocimiento que más ha contribuido a unificar el espíritu...» Es decir, que las ciencias naturales son un elemento de la «lucha por la objetividad», por el conocimiento verdadero. Es necesario ver todo el contexto.
67. M. S., pág. 81.
68. M. S., págs. 82-84.
69. *Marxismo y revisionismo.*
70. M. S., pág. 139.
71. M., S., pág. 140. Sobre la creatividad, véase M. S., pág. 23; sobre la dialéctica M. S., pág. 32.
72. M. S., pág. 139.
73. Actualmente, se tiende desde varios ángulos (por ejemplo, entre los estudiosos del *Marxismusstudien* de Tubinga) a buscar elementos de continuidad entre Kautsky, y más en general entre el kautskismo y el dogmatismo del último período de la Tercera Internacional. Sin embargo, durante la Tercera Internacional la polémica contra el Kautsky teórico fue hasta un determinado momento bastante viva y se alimentó de la tesis de que el materialismo histórico no tiene nada que ver con la trasposición a la historia de las leyes biológicas (incluso Bujárin indica este aspecto: «las leyes de Darwin no pueden aplicarse a la sociedad», op. cit., pág. 61). Este aspecto y el de la posible conciliación —por parte de Kautsky— del marxismo con otras filosofías, parecen ser los dos puntos de partida para el análisis de este problema.

74. M. S., pág. 84.
75. M. S., pág. 93.
76. M. S., pág. 156.
77. M. S., pág. 12.
78. M. S., pág. 13.
79. M. S., pág. 14.
80. M. S., pág. 19.
81. M.S., págs. 13, 20. Desdichadamente no he podido ver el artículo de Mirsky por el que dice Gramsci que tuvo esta noticia.
82. M. S., pág. 131.
83. M. S., pág. 79.
84. M. S., pág. 157.
85. M. S., pág. 128.
86. M. S., pág. 139.
87. M. S., pág. 91.
88. M. S., pág. 54.
89. *Materialismo ed empiriocriticismo*, trad. ita. Roma, 1953, pág. 309. [Existen varias ediciones castellanas de la obra. *Cfr.* V. I. LENIN, *Materialismo y empiriocriticismo*, Grijalbo, Barcelona, 1975.]
90. M. S., pág. 159.
91. M. S., págs. 39, 75.

MARIO TRONTI

CONSIDERACIONES ACERCA DEL MARXISMO DE GRAMSCI *

En mi opinión, la interpretación que Gramsci hace del marxismo en general está contenida por entero en una única definición: la filosofía de la praxis es una filosofía integral y un historicismo absoluto.

Los orígenes teóricos e históricos de esta interpretación se remontan a la formación juvenil del pensamiento de Gramsci, a sus primeras experiencias culturales, a algunas de sus primeras lecturas personales que siempre dejan una huella decisiva en la mente intacta de un joven estudioso y habían de abrir el camino a un examen más profundo del ambiente turinés, tan rico durante aquella época en fermentos culturales y sociales, en personalidades en formación o ya formadas. Pero todo eso no forma parte de los objetivos de este trabajo. Con el conocimiento actual de los escritos juveniles no parece posible proponer una discusión en torno a las influencias culturales que actuaron sobre el pensamiento del joven Gramsci; y por otra parte, sería una labor inútil analizar qué parte corresponde a Sorel, cuál otra a Bergson, al sindicalismo revolucionario o a la intuición voluntarista en esos pocos escritos que conocemos.

Respecto al problema que estudiamos, entre estos escritos de

* Comunicación presentada al simposio del Instituto Gramsci celebrado en Roma durante los días 11-13 de enero de 1958. Publicada en *Studi Gramsciani*, Roma, Editori Riuniti, 1958. (Traducción de Margarita Latorre.)

1917 y 1918 y los análisis posteriores que se encuentran en los *Quaderni* existe, al margen de los distintos niveles de cultura, una coherencia lógica y una orientación única que no pueden negarse.

En esos breves escritos se traslucen dos premisas implícitas: en primer lugar, la necesidad teórica de la lucha contra el viejo positivismo, que había mixtificado el marxismo y lo había sumido en la aridez de un evolucionismo vulgar; y en segundo lugar, el impulso violento de la Revolución de octubre que precisamente vino a confirmar en la práctica la necesidad de esta lucha teórica.

Dos premisas que se complementan mutuamente y que quizá constituyen la base histórica de un determinado desarrollo que se inicia en el marxismo de esta época.

Aún no ha sido analizada hasta ahora la influencia práctica que tuvo la Revolución de octubre sobre el marxismo teórico y además, en este terreno, se ha creado un complejo problemático que todavía en la actualidad es difícil esclarecer. No ha sido *casual* que el reformismo haya tendido a dar una interpretación positivista del marxismo; estaba abocado a ello por sus propios presupuestos teóricos tendentes a ver en el capitalismo unas posibilidades ilimitadas de desarrollo hacia el socialismo; un desarrollo tan indiscutible que hacía superfluo e incluso inoportuno cualquier intento de «salto» revolucionario. Pero el fracaso de la política reformista en *todos* los países y, al mismo tiempo, el éxito de la práctica revolucionaria en un país determinado representó en aquel momento la refutación de cualquier tipo de evolucionismo, de gradualismo, de solución espontánea de las contradicciones objetivas; significó, pues, la confirmación positiva, la posibilidad concreta y la fecundidad inmediata de la ruptura revolucionaria *en general.*

No pretendo, evidentemente, extraer de todo esto consecuencias teóricas inmediatas. Pero es necesario analizar si en todo ello no hay un elemento fundamental que comporta, a nivel teórico, la revalorización del elemento subjetivo, o mejor *creativo*, en la confrontación con la objetividad estática de las condiciones sociales, estratificadas e inertes; y por otra parte, la revalorización del aspecto *activo* dentro de la relación histórico-social y, por tanto, de la actividad sensible humana como actividad práctica que acaba afectando al objeto, a lo real, a lo sensible, según la expresión utilizada por Marx en la primera de las *Tesis sobre Feuerbach.* En este momento es cuando Gramsci exclama: «No, las fuerzas mecánicas no prevalecen nunca en la historia, sino que son los hombres, las consciencias, es el espíritu el que plasma la apariencia externa y que acaba siempre por triunfar.»[1] Se ha produ-

cido, por tanto, un proceso de «interiorización»: el protagonista de la historia ha pasado del nivel externo al interno. «La voluntad tenaz del hombre ha sustituido a las leyes naturales, al proceso fatalista de la realidad de los pseudocientíficos.»[2]

La eficaz y puntual expresión gramsciana de la «Revolución contra *El Capital*» no es una fórmula episódica ni un slogan fácil. Cuando dice: «Los bolcheviques reniegan de Carlos Marx», Gramsci está planteando un problema fundamental. Las posiciones teóricas de la II Internacional habían dado lugar al oportunismo político y a la traición total ante el problema de la guerra, en el momento del enfrentamiento decisivo. La lucha contra esas posiciones y su negación había producido el gran foco liberador de la Revolución de octubre. La elección era precisa y quizá también fácil. Pero puesto que se trataba de una elección tan comprometida, no podía quedar restringida al ámbito de la práctica política, no podía prescindir por tanto de un pensamiento y una reflexión profundos; y llevaba a replantearse, en consecuencia, todo el horizonte teórico del marxismo. Actualmente podemos afirmar que cada una de las grandes crisis históricas del movimiento obrero plantea el problema del marxismo «verdadero». En un ensayo del año 1919, Lukács se hace esta pregunta: «¿Qué es el marxismo ortodoxo?»... «Aun admitiendo —cosa que no hay por qué conceder— que los estudios más recientes hubieran demostrado de forma irrefutable la inexactitud material de todas las afirmaciones particulares de Marx, todo marxista ortodoxo serio podría reconocer incondicionalmente todos estos nuevos resultados y rechazar cada una de las tesis particulares de Marx, sin tener que renunciar por ello ni un solo mmento a la ortodoxia marxista.»[3]

El propio Gramsci emitía un juicio semejante a otro nivel: «Aunque los bolcheviques rechacen alguna de las afirmaciones del *Capital*, no por ello reniegan del pensamiento inmanente, vivificador... Ellos viven el pensamiento marxista, que no muere nunca y que es la continuación del pensamiento idealista italiano y alemán, que en Marx se había contaminado por algunas adherencias positivistas y naturalistas.»[4]

Nos hemos referido ya a la coherencia lógica entre estas obras juveniles y el pensamiento maduro de Gramsci. Y efectivamente, el papel histórico que se asigna al pensamiento de Marx y la perspectiva desde la que éste es considerado, siguen siendo idénticos en todas las notas de los *Quaderni*.

«Hasta la filosofía clásica alemana, la filosofía se concebía como una actividad receptiva o, a lo sumo, ordenadora, es decir, como conocimiento de un mecanismo que funcionaba objetivamente al margen del hombre. La filosofía clásica alemana introduce el concepto de «creatividad» del pensamiento, pero en un sentido idealista y especulativo. Parece ser que tan sólo la filosofía de la praxis ha permitido que el pensamiento dé un paso hacia adelante, basándose en la filosofía clásica alemana...»[5]

Hegel dialectiza los dos momentos del proceso del pensamiento, materialismo e idealismo; la síntesis es un hombre que anda sobre su cabeza. Los seguidores de Hegel destruyeron esta unidad, con lo que se volvió a los sistemas materialistas, por una parte, y a los idealistas, por otra. La filosofía de la praxis vuelve a plantear, con toda su complejidad, esta experiencia y reconstruye la síntesis de la unidad dialéctica: el hombre que anda sobre sus pies. Pero el desgarramiento que se había producido en el hegelianismo se repite en la filosofía de la praxis: por un lado, el materialismo filosófico y, por otra, la moderna cultura idealista que incorpora en sí misma elementos importantes de la filosofía de la praxis. De ahí la necesidad de una nueva síntesis dialéctica.

Escisión de la unidad y recomposición de ésta a un nivel superior. Tal es el esquema de la dialéctica hegeliana aplicado al proceso general de la historia del pensamiento. La filosofía de la praxis traduce el hegelianismo en un lenguaje historicista; y Croce traduce de nuevo, en un lenguaje especulativo, el historicismo realista de la filosofía de la praxis. Por ello es necesario, en la confrontación con Croce, realizar la misma reducción que la filosofía de la praxis ha llevado a cabo respecto a la filosofía hegeliana.[6] En efecto, la filosofía de Croce «representa el momento mundial actual de la filosofía clásica alemana».[7] Así, pues, la necesidad de un anti-Croce no es una tarea ocasional, contingente, dictada por un desarrollo cultural particular, *nacional*, sino que representa el *momento mundial* actual del marxismo, es la labor histórica del marxismo de nuestra época. Si consideramos que actualmente «está agotada en gran parte la razón de ser de aquel anti-Croce» (que es, en resumen, la idea que se expresa en la ponencia de Luporini *), debemos concluir que «en gran parte» está también agotada la problemática gramsciana respecto al marxismo. La «retraducción» de la filosofía crociana es, de hecho, la conclusión necesaria que se desprende del conjunto de premisas que hemos expuesto anteriormente. Pero este conjunto constituye el eje alrededor del cual gira toda la interpretación gramsciana del marxismo. Estoy de

* Se refiere a C. LUPORINI, «La metodologia filosofica del marxismo nel pensiero di Gramsci», en *Studi gramsciani*, ed. cit., págs. 37-46. [N. del E.]

acuerdo en considerar que Gramsci ha escrito *ya* el anti-Croce (Togliatti), pero creo que precisamente éste es el límite del pensamiento de Gramsci.

En cualquier caso, vamos a considerar los resultados, positivos y negativos, que se derivan de ese planteamiento. Admitiendo que esta tarea es exclusiva respecto a otros problemas teóricos que también son importantes, es necesario ver hasta qué punto la propia naturaleza de la investigación teórica resulta favorecida o perjudicada por dicho planteamiento. El pensamiento de Marx queda inmerso por completo en una atmósfera cultural particular y el mismo problema de la unidad «de los elementos constitutivos del marxismo» oscila entre una investigación filológica y un intento de mediación lógica entre conceptos diversos por naturaleza, si se consideran aisladamente (el valor en economía, la praxis en filosofía, el Estado en política).

Junto a Hegel encontramos en un momento dado a David Ricardo. Y Gramsci se pregunta si el descubrimiento del principio lógico formal de la ley tendencial que lleva a definir científicamente los conceptos de «*homo economicus*» y de «mercado determinado» no tiene también un valor gnoseológico, si no implica una nueva «inmanencia», una nueva concepción de la «necesidad» y de la libertad. Y afirma: «En mi opinión, ésta es precisamente la traducción que ha realizado la filosofía de la praxis, la cual ha universalizado los descubrimientos de Ricardo extendiéndolos adecuadamente a toda la historia y estableciendo a partir de ellos, por consiguiente, una nueva concepción del mundo.»[8] Creo que éste es el camino inverso al que siguió Marx, el cual ha pretendido, en primer lugar, determinar, es decir, *historizar* las categorías universales, presuntamente naturales, de la economía clásica y utilizarlas como instrumento de comprensión y de conocimiento del tipo determinado de sociedad que las había producido, fundando en ello, consecuentemente, una norma metodológica en la que está implícita, *en perspectiva*, la posibilidad de una consideración científica de la historia en general, es decir, de una ciencia de la historia.

Hegel + Ricardo + Robespierre constituyen las fuentes tradicionales de la filosofía de la praxis. Y al decir Robespierre hay que entender, evidentemente, el pensamiento político francés. Sin embargo, en los *Quaderni*, no encontramos un tratamiento preciso de este problema; sin duda, ello se debe al hecho de que en éstos falta un conocimiento directo de aquella juvenil crítica interna del Estado burgués que lleva a Marx a un decisivo ajuste de cuentas con los principios del 89 y al descubrimiento de todas las implicaciones teóricas y prácticas que se desprenden de la distinción y de la relación entre sociedad civil y sociedad política, distinción y relación *que se constituyen históricamente*.

Este conjunto de cuestiones permite al joven Marx llegar a un primer resultado fundamental: captar *al mismo tiempo* las aporías esenciales y el vicio de fondo de la estructura lógica del método hegeliano, del pensamiento político del iusnaturalismo moderno y del análisis económico de toda la escuela clásica. Se trata del mismo proceso lógico que se considera específico de la sociedad burguesa moderna, el carácter particular de su desarrollo histórico. Las contradicciones lógicas inherentes a las sobreestructuras, la oposición histórica entre estructura y sobrestructura, pues, son posibles, porque aparece la contradicción lógica y la oposición histórica *dentro* de la propia estructura.

En la concepción de Marx, por tanto, Hegel, Ricardo y Robespierre no son considerados en sí mismos, como momentos de una pura historia de las ideas, sino que constituyen tres aspectos, complementarios entre sí, de una misma realidad, es decir, de un tipo específico de sociedad, son *ya parte* de esta misma sociedad y constituyen, por ello, una parte del objeto. Por esta razón, el análisis de su pensamiento es *ya*, y no puede ser de otra forma, el análisis de la sociedad burguesa. Porque la sociedad burguesa es *también* Hegel, Ricardo y Robespierre, es decir, es también el *pensamiento* de la sociedad burguesa. Así pues, el pensamiento es considerado también como un objeto.

Pero hay que prestar atención porque se trata de un problema muy delicado: cómo establecer la distinción necesaria dentro de una *unidad* orgánica, pues, aunque es cierto que el pensamiento de la sociedad burguesa es también la sociedad burguesa, también es verdad que no es *toda* la sociedad burguesa. En otros términos: aunque se considera el pensamiento como un objeto, esto no quiere decir que el pensamiento es *todo* el objeto, que el pensamiento agota el objeto. Si se cumpliera esta última condición, tendríamos, consiguientemente, un pensamiento definitivo, concluyente: una unidad *absoluta* o actualista, pero en cualquier caso de origen idealista.

La exigencia de la unidad hace perder de vista, en este caso, la necesidad de la distinción. Pero puede existir el error opuesto: una vez distinguido el pensamiento del ser —para utilizar términos tradicionales— se tiende a asignar solamente al ser una característica objetiva, mientras el pensamiento queda como un puro reflejo, como un espejo de la realidad que no es él mismo realidad.

La distinción ontológica impide, en este caso, una unidad lógica real.

Se trata de dos soluciones extremas en el marxismo que suponen una interpretación distinta del mismo. Creo que Gramsci era profundamente consciente de este problema; y el intento de solución que esboza es sin duda coherente con el planteamiento de su pensamiento filosófico. Pero esto no impide que acabe por caer en la primera solución. ¿Puede considerarse esto como la «consecuencia» de una determinada perspectiva teórica con la que él penetró el pensamiento de Marx? Para responder a esta cuestión es necesario detenerse otra vez por un momento en la consideración del pensamiento hegeliano. Con ello tocamos una fuente de interpretación tradicional dntro del campo marxista.

Lukács, en el ensayo de 1919 que hemos citado anteriormente, dice también: «La crítica marxiana a Hegel es, por otra parte, la continuación y la prosecución directa de la crítica que el propio Hegel hizo a Kant y Fichte. Así nació el método dialéctico de Marx, como prosecución consecuente de lo que Hegel había inspirado, pero que no había alcanzado concretamente...» Éste es, en síntesis, el fundamento del pensamiento teórico de Lukács, que, a mi parecer, seguirá manteniéndose en todas sus obras. Marx es la prosecución *consecuente* de Hegel; el marxismo es la *conclusión* del hegelianismo, su verificación, el *verdadero* hegelianismo.

Gramsci empleará prácticamente los mismos términos: «Hegel representa en la historia del pensamiento filosófico una parte en sí, porque de un modo u otro, aunque con la forma de novela filosófica, en su sistema se alcanza a comprender qué es la realidad, es decir, se da en un solo sistema y en un solo filósofo aquella consciencia de las contradiciones que anteriormente aparecía como resultado del conjunto de los sistemas, del conjunto de los filósofos que polemizaban entre ellos y se contradecían. Por tanto, en un cierto sentido, la filosofía de la praxis es una reforma y un desarrollo del hegelianismo...»[9] Aquí el mismo pensamiento de Lukács está expresado en un lenguaje que tiene en cuenta un momento «nacional» de la cultura. El marxismo es la *reforma de la dialéctica hegeliana*; es la conclusión finalmente positiva de los diversos intentos que el idealismo italiano ha llevado a cabo para revisar y poner al día el instrumento lógico del método hegeliano. Croce y Gentile elaboraron una reforma «reaccionaria», representaban, por tanto, un paso atrás respecto a Hegel.[10] Y en esa labor fueron auxiliados por un eslabón intermedio, Vico-Spaventa-(Gioberti). Así, pues, el defecto de una cierta tradición cultural italiana es el haber sido demasiado poco hegeliana, el no haber sido capaz de sacar conclusiones de las elaboraciones de la filosofía clásica alemana, el no haber sido capaz de *concluir*, de *completar* a Hegel. A esta *conclusión* ha llegado o debe llegar el marxismo.

No creo que con lo dicho haya forzado el pensamiento de Gramsci, puesto que en la mayoría de los casos nos hemos referido a afirmaciones explícitas suyas. Se trata de ver hasta qué punto éstas han sido determinantes en la trayectoria de su pensamiento; pero puede adelantarse ya que afirmaciones análogas han sido decisivas en el desarrollo del pensamiento marxista en general.

Por otra parte, es difícil aceptar esta interpretación tradicional de la relación entre Marx y Hegel para los que, como yo, hemos tomado conciencia de dicha relación sobre la base de aquel juvenil «ajuste de cuentas» que Marx realiza respecto de la filosofía hegeliana; o, en otros términos, para quienes en ese mismo ajuste de cuentas han captado por primera vez «el secreto de Hegel», como decía ya en 1947 Della Volpe. De Galvano della Volpe precisamente hemos aprendido en Italia a defifiir la dialéctica hegeliana como una dialéctica *platónico-hegeliana*, totalmente sumergida en aquel vicio *apriorístico*, que le asigna «una incapacidad orgánica de mediación» y una «impotencia axiológica y crítico-valorativa orgánica». «Marx, en su análisis positivo, científico, solamente ha coqueteado con las fórmulas de la dialéctica, usándolas como metáforas inocentes capaces de resumir de forma icástica, a través del imaginativo lenguaje intelectual, culto, de la época, los procesos históricos cuyas leyes ientíficas descubrió... La única dialéctica que interesa a Marx y al marxismo auténtico es la dialéctica determinada, es decir, coincidente con la ley científica.»[11]

La conclusión compleja de todo el idealismo, de toda la filosofía especulativa, es la mixtificación de la dialéctica hegeliana. Hegel no tiene necesidad de ser concluido, él es ya una conclusión. Es precisamente la conclusión que Marx rechaza. Y en este sentido no puede decirse que la filosofía de la praxis ha incorporado algunos valores «instrumentales» del propio método especulativo (p.e., la dialéctica),[12] porque la dialéctica hegeliana es ya *todo* el método especulativo y precisamente este *método* de Hegel, justifica y hace posible, es decir, hace «necesario», el *sistema* de la filosofía especulativa.

En seguida vamos a ver la utilidad de estos conceptos. Pero ahora analizaremos un problema preciso, uno de esos problemas que bajo su apariencia filológica ocultan un importante contenido de pensamiento. Gramsci habla de «filosofía de la praxis» cuando debería hablar de marxismo. Y creo que estamos de acuerdo en considerar que se trata de una expresión *no casual*. Es cierto que

actualmente cuando se dice «filosofía de la praxis», o bien no se entiende por ello precisamente el marxismo o bien se propone una *determinada* interpretación del marxismo. O se trata de la filosofía de la práctica crociana, o bien del también impreciso «realismo histórico-crítico» que desemboca en Rodolfo Mondolfo. Ambas concepciones son, en mi opinión, de origen gentiliano, del Gentile de los ensayos sobre marxismo.

En la literatura marxista, el concepto de *praxis* tiene un extraño origen feurbachiano. Marx acusa a Feuerbach de considerar sólo como auténticamente humano el método teorético y de concebir y fijar la práctica tan sólo en su representación sórdidamente judaica. Y efectivamente, en la *Esencia del cristianismo*, Feuerbach distingue la actitud de los griegos, que consideran la naturaleza de forma teorética y que encuentran en ella la armonía del hombre con el mundo, de la de los hebreos que consideran el mundo tan sólo desde el punto de vista práctico y están en desacuerdo con la naturaleza, porque «hacen de la naturaleza la humilde esclava de sus propios intereses, de su egoísmo *práctico*».[13] La modificación de este concepto proporciona a Marx la posibilidad de elevar también el elemento práctico al nivel teorético, de reivindicar incluso en el elemento práctico un contenido teorético.

Propone, por tanto, una concepción del objeto, de lo real, de lo sensible no sólo bajo la forma del objeto y de la intuición, sino como actividad sensible humana, como actividad práctica. Esto quiere decir que, por un lado, el objeto se concibe *subjetivamente*, por lo que el propio conocimiento se convierte en un acto de naturaleza crítico-práctica; pero también quiere decir lo inverso, es decir, que el sujeto también se considera *objetivamente*, o sea que el sujeto se convierte en *una parte* del objeto, es ya un objeto. De esta forma, la práctica es realmente *actividad* práctica en tanto en cuanto se presenta como una realidad concreta, como una objetividad corpórea. En efecto, Marx añade: «Feuerbach aspira a objetos sensibles realmente distintos de los objetos del pensamiento, pero no concibe la propia actividad humana como una actividad objetiva». Es decir, que no sólo no asistimos a una desaparición de la materialidad o de la corporeidad del objeto, sino que incluso el sujeto tradicional está implicado en una objetividad, unitaria y distinta al mismo tiempo.

De todas formas éste es un problema importante, que comporta muchas dificultades y requiere profundizaciones diversas, que van más allá de estas sencillas frases.[14]

Respecto de este problema, a Gramsci debe reconocérsele un gran mérito: el de haber tratado un aspecto fundamental que actualmente no es fácil encontrar en la producción de los pensadores marxistas; se trata del concepto de *socialidad del saber*, del carácter histórico-social implícito en el conocimiento humano, que a su vez está implícito en todo el pensamiento de Marx. «La historia misma es una parte *real* de la *historia natural*, de la humanización de la naturaleza. Algún día la ciencia natural comprenderá también la ciencia del hombre, de la misma forma que la ciencia del hombre comprenderá la ciencia natural; entonces sólo existirá *una* ciencia... Realidad *social* de la naturaleza y ciencia natural humana, o *ciencia natural del hombre* son expresiones idénticas.»[15]

Gramsci parte del presupuesto de que los hombres toman conciencia de las contradicciones objetivas en el ámbito de las ideologías; y da a esta afirmación un carácter gnoseológico, más que psicológico y moral.[16] Si esto es válido para todo conocimiento conciente, es necesario elaborar un nuevo concepto de «monismo» que signifique «identidad de los contrarios en el acto histórico concreto, es decir, actividad humana (historia-espíritu) en concreto, ligada de forma indisoluble a una determinada *materia* organizada (historizada), a la naturaleza transformada por el hombre».[17] Y el hombre se convierte así en «un bloque histórico de elementos puramente individuales y subjetivos y de elementos de masa y objetivos, materiales, con los que el individuo está en relación activa».[18] De ahí toda la fecundidad del concepto gramsciano de «bloque histórico», entendido como una unidad orgánica en la que «las fuerzas materiales son el contenido y la ideología, la forma», de manera que las fuerzas materiales no pueden concebirse sin ideologías y éstas sin las fuerzas materiales.[19]

Sin embargo, la socialidad del saber tiene, en el pensamiento de Gramsci, un límite que hay que destacar. El saber por excelencia sigue siendo la «filosofía», lo cual implica un sospechoso distanciamiento en lo referente a la «ciencia». De ahí se deduce que Gramsci, siguiendo las orientaciones de Croce, llega a la identificación de *filosofía* e *historia*, mientras que, de haber seguido las orientaciones de Marx, debería haber llegado a la identificación de *ciencia* e *historia*.

Para ver las razones y las consecuencias de esta posición hay que referirse de nuevo al discurso sobre la «filosofía de la praxis».

Entre 1909 y 1912 publicaba Mondolfo sus ensayos sobre estos temas. «La conciencia y la voluntad —dice— constituyen un momento esencial de la historia, por cuanto condicionan la acción y, por tanto, el mismo proceso histórico. El materialismo metafísico no puede, pues, contener en su marco el realismo histórico y el principio de la lucha de clases, sino que resulta superado por ellos.

Esto hace necesaria una concepción filosófica distinta. Por ello la concepción filosófica más conveniente era el idealismo voluntarista. No es una casualidad que Marx y Engels partieran del voluntarismo feuerbachiano y de la filosofía de la praxis.»[20]

Es necesario ver si Gramsci acepta también una parte de esta concepción.[21]

Las formulaciones gramscianas relativas al problema de la objetividad material, o sea, acerca de la «llamada realidad del mundo exterior», son muy conocidas. Casi cada vez que usa el término «materialismo» siente la necesidad de poner detrás el adjetivo «metafísico». Gramsci acepta, por tanto, la definición idealista de la metafísica aplicada a toda presunta realidad que trascienda la realidad de la consciencia. Por lo que hace a la expresión corriente de «materialismo histórico», afirma que «hay que poner el acento en el segundo término ("histórico") y no en el primero, que es de origen metafísico».[22] «Objetivo sólo significa propiamente lo siguiente: se afirma que es objetivo, que es una realidad objetiva, aquella realidad aceptada por todos los hombres, independientemente de los puntos de vista meramente particulares o de grupo.»[23]

Así, pues, «objetivo significa siempre "humanamente objetivo", lo que puede corresponder exactamente a "históricamente subjetivo", esto es, objetivo "universal subjetivo".»[24] «Conocemos la realidad sólo en su relación con el hombre, y de la misma manera que el hombre es devenir histórico así también conocimiento y realidad son un devenir, y la objetividad es un devenir, etc.» El elemento primero, por tanto, es el devenir, la actividad crítico-práctica del hombre en el mundo. El centro unitario en el que se sintetiza la contradicción dialéctica entre el hombre y el mundo, entre el hombre y la naturaleza, es la *praxis*, «o sea, la relación entre la voluntad humana (sobrestructura) y la estructura económica».[25]

La objetividad tiende a difuminarse en una *intersubjetividad*, cohesionada internamente por el elemento de la praxis social y la praxis tiende a convertirse en la *realidad primaria* cumpliendo la función que cumple la *sensación* en el empiriocriticismo de Mach y de Avenarius.

Ahora bien, esa imprecisión en la problemática estrictamente materialista del marxismo hemos de verla como una consecuencia directa de la sobrevaloración, propia de la obra de Gramsci, del origen idealista, inmanentista, historicista del pensamiento de Marx. Consecuencia inevitable si no se ha pasado a través de aquella destructiva crítica marxista al procedimiento mixtificado de la dialéctica hegeliana y además al *método* del pensamiento hegeliano que, para Marx, constituye una unidad con el *sistema* definitivo de la filosofía hegeliana; si no ha sido analizada y desarmada *desde dentro* la única metafísica que Marx temía, la *metafísica del idealismo*, que culmina, se ve coronada y concluye en el pensamiento de Hegel.

Pueden surgir grandes equívocos respecto de este aspecto de la problemática gramsciana. Consideremos la teoría de las sobrestructuras. «El materialismo histórico... —dice Gramsci— en la teoría de las sobrestructuras plantea en lenguaje realista e histórico lo que la filosofía tradicional expresaba de forma especulativa»;[26] «la concepción "subjetivista"... tan sólo puede encontrar su verificación y su interpretación historicista en la concepción de las sobrestructuras».[27] Creo que esto puede entenderse del siguiente modo: para salvar la concepción subjetivista es necesario darle una interpretación historicista y ésta se consigue con la teoría de las sobrestructuras. En este sentido, la *idea* hegeliana se convierte en *ideología;* es decir, la idea hegeliana cambia de lugar, se transfiere a la sobrestructura, se sumerge en un devenir histórico, se historiza; o mejor, se resuelve tanto en la estructura como en la sobrestructura, en el sentido de que ambas se presentan como aspectos de un devenir histórico concreto. Así pues, la *idea* sigue siendo idéntica en su naturaleza, en la estructura de su movimiento; es la idea hegeliana historizada. De este modo el marxismo resulta ser la interpretación historicista de la concepción subjetivista, la historización del idealismo.

No puede decirse que Gramsci llegue a esta conclusión de forma explícita. Existe en él la conciencia de otros problemas, una jerarquía muy determinada de éstos, cuyo primer puesto lo ocupa siempre lo concreto, lo particular, lo «históricamente determinado», que es precisamente lo que le impide llegar a una conclusión de ese tipo. En Gramsci hay sobre todo una solución adecuada del problema de la relación entre la «teoría y la práctica».

«Si se plantea el problema de identificar la teoría y la práctica, debe hacerse en el sentido de elaborar, sobre una práctica determinada, una teoría que, coincidiendo e identificándose con los elementos decisivos de la propia práctica, acelere el proceso histórico en acto, haciendo la práctica más homogénea, más coherente y eficiente en todos sus elementos, es decir, potenciándola al máximo, o bien, según una determinada posición teórica, organizar el elemento práctico indispensable para su puesta en marcha.»[28] Sería absurdo, por tanto, establecer un paralelo entre Marx y Lenin, en vistas a una jerarquización. Ambos «expresan dos fases, ciencia-acción, que son homogéneas y heterogéneas al mismo tiem-

po». De la misma forma, sería absurdo intentar hacer un paralelismo entre Cristo y san Pablo, del tipo Cristo-*Weltanschauung* y san Pablo-organizador; ambos son necesarios en la misma medida y tienen la misma importancia histórica. Se podría también hablar, por tanto, de cristianismo-paulismo como se habla de marxismo-leninismo.[29]

Así pues, ciencia y acción aparecen como dos fases *homogéneas* y *heterogéneas* al mismo tiempo. Y es así porque en Marx y el marxismo, la ciencia se presenta ya como ciencia *activa*, y la acción se presenta ya como acción *científica*. La teoría aparece como una *teoría práctica* porque la práctica se da como una *práctica teórica*. Pero esto no quiere decir que exista una identidad inmediata entre ciencia y acción, entre teoría y práctica. Siguen existiendo las dos fases, en la primera de las cuales la práctica aparece como función teórica, mientras que en la segunda la teoría es considerada una función práctica. «Por ello —dice Gramsci en una nota que considero que va en el mismo sentido— el problema de la identidad de teoría y práctica se plantea especialmente en determinados momentos históricos llamados de transición, es decir, en momentos caracterizados por rápidas transformaciones, cuando realmente las fuerzas prácticas desencadenadas necesitan ser justificadas para ser más eficientes y expansivas o se multiplican los programas teóricos que requieren también ser justificados realistamente para demostrar que son asimilables por los movimientos prácticos que sólo de esta forma se hacen más prácticos y más reales.» [30]

Hay que hacer resaltar que a través de este comentario Gramsci pretende reivindicar para el marxismo la originalidad, la autonomía, la autosuficiencia de una verdadera y propia *Welt-und Lebenschauung*, de una concepción general del mundo y de la vida. «La filosofía de la praxis —dice— nació en forma de aforismos y de criterios prácticos *por casualidad*, porque su fundador dedicó su esfuerzo intelectual a otros problemas, especialmente económicos...» [31] Un tratamiento sistemático de la filosofía de la praxis «debe tratar toda la parte general filosófica, debe desarrollar también coherentemente todos los conceptos generales de una metodología de la historia y de la política, y además del arte, de la economía, de la ética, y en el nexo general, debe hallar un lugar para una teoría de las ciencias naturales».[32] Efectivamente, «cada sociología presupone una filosofía, una concepción del mundo, de la que es un fragmento subordinado».[33] La misma dialéctica, es decir, el método, puede ser concebida de igual forma, si la filosofía de la praxis es considerada como una filosofía integral y original

que supera el idealismo y el materialismo tradicionales, expresando esta superación a través de la nueva dialéctica.[34]

¿Quiere decir esto que debemos atenernos a una exposición sistemática del marxismo? No, para Gramsci esto solamente es posible cuando una doctrina determinada ha alcanzado la fase «clásica» de su desarrollo. Hasta entonces todo intento de «divulgarla» deberá necesariamente fracasar y su sistematización lógica es tan sólo aparente e ilusoria. Hasta entonces tampoco es posible llevar a cabo una exposición formalmente dogmática, con un estilo adecuado y sereno, científicamente.[35] Éste es el motivo profundo que puede explicar la «forma» específica que asume la investigación gramsciana. Gramsci concibe el marxismo como una teoría que se halla «todavía en una etapa de discusión, de polémica, de elaboración»; [36] por esto, no está dispuesto a sistematizar esta teoría en forma de manual, sino que se presta solamente a discutirla, a polemizar sobre ella y a elaborarla. El marxismo *puede* llegar a ser una concepción general del mundo, pero todavía no lo es; *puede* producir una cultura de masa que tenga estas características notorias, pero todavía no la ha producido; *puede* reivindicar una dirección hegemónica en el ámbito de la alta cultura, pero todavía no la ha conquistado.

El pensamiento marxista ha pagado amargamente, con la atrofia de su desarrollo teórico, la nociva idea de hacer del marxismo la nueva Enciclopedia de todas las ciencias filosóficas resumidas. Hay que reconocer a Gramsci el gran mérito de haber negado, *en la práctica*, esta concepción. Pero para recoger los resultados más fecundos que se desprenden del análisis gramsciano, debemos, en este punto, ir *más allá* del pensamiento de Gramsci. Actualmente es necesario sostener que no existe una «doctrina» marxista; es necesario probar que el espíritu de sistema es, *por principio*, extraño al pensamiento de Marx; que no es «*por casualidad* que el marxismo naciera en forma de aforismos y de criterios prácticos», sino por una intrínseca, inmanente y lógica necesidad, íntimamente ligada a su naturaleza interna; que una consideración sistemática de la doctrina no puede más que producir un sistema doctrinario de fórmulas fijas y de proposiciones definitivas.

Para Gramsci, toda filosofía es una concepción del mundo que se plantea como crítica y superación de la religión, la cual es, a su vez, una concepción del mundo que se convierte en norma de vida, es decir, que entra a formar parte del sentido común, aceptada como fe. La filosofía, por tanto, coincide con el «buen sentido» que se contrapone al «sentido común». La filosofía de la praxis es al mismo tiempo la absoluta sistematización historicista del buen

sentido, que, como tal, se emancipa del sentido común de todas las filosofías anteriores, y que en su confrontación con éstas aparece como una nueva filosofía que tiende a identificarse con la historia y que, a su vez, se identifica con la política. Una filosofía integral de la historia, entendida como política, que puede presentarse finalmente como el «sano sentido de la historia»: esto es, en el fondo, el *historicismo absoluto*.

Y éste es también el límite del pensamiento de Gramsci cuyos orígenes especulativos hemos visto anteriormente. En mi opinión, el buen sentido de la filosofía de una época determinada no es el sentido común de esa época alterado y mixtificado. Es necesario desvelar la verdad de este último precisamente a través de la expresión históricamente determinada que asume. Si la filosofía coincide con el buen sentido, debemos desconfiar de la filosofía. Si con la ciencia podemos expresar el sentido común de las cosas, basta con confiar en la ciencia.

Es cierto que debemos reivindicar la novedad, la originalidad, la autonomía del marxismo. Pero la novedad del marxismo respecto de otras filosofías consiste en no plantearse ya *como* filosofía; su originalidad consiste en oponer la *ciencia* a la filosofía, y en concebir la propia filosofía *solamente* como ciencia, como «concepción específica de un objeto específico»; su autonomía consiste en concebir el propio método de investigación como *autónomo* respecto de toda la vieja filosofía especulativa en general, y en particular, respecto a la filosofía especulativa hegeliana, que había *concluido* y *verificado* toda la filosofía antigua, en virtud de aquel procedimiento «lógico» suyo que repetía el procedimiento «objetivo», es decir, el concreto método histórico, económico, político, jurídico de la formación económico-social capitalista, de la sociedad burguesa moderna.

Éstos son tan sólo algunos de los problemas que considero que era importante tratar y que me doy cuenta de que es necesario profundizar mucho más. De todas formas, las consideraciones que he hecho pueden ser presentadas como una interpretación *tendenciosa* del pensamiento teórico de Gramsci. Pero es una interpretación que no quiere ser un ejercicio académico sobre el cuerpo muerto de una doctrina consignada ya al mundo cerrado de los «clásicos», sino que quiere tener presente el momento *actual* del debate teórico en torno al marxismo, su problemática actual, su actual exigencia de desarrollo; que quiere, o por lo menos lo intenta, subrayar en la obra de Gramsci algunos aspectos típicos de todo el marxismo contemporáneo que es necesario corregir, si quiere imprimirse un mayor desarrollo a toda la investigación teórica.

1. *Rinascita*, 1957, n.º 4, p. 149.
2. *Ibid.*, pág. 158. «Actualmente, y contrariamente a las previsiones objetivas, el maximalismo reafirma su finalidad voluntaria de acción. Pero constreñido en los límites de la antítesis abstracta que separaba los opuestos (condición objetiva y voluntad subjetiva), como si la afirmación de uno exigiese la negación del otro, esto es, siguiendo también en esto el hábito mental que Hegel y Engels habrían llamado metafísico, creen que afirmar la eficacia histórica de la voluntad significa negarla a las condiciones objetivas.» Cf. RODOLFO MONDOLFO, *Sulle orme di Marx*, en las notas del 19.
3. *Was ist ortodoxer Marxismus?*, in *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Berlín, 1923.
4. *Rinascita*, cit., p. 147.
5. M. S., pág. 23.
6. M. S., pág. 199.
7. M. S., pág. 200.
8. M. S., pág. 90.
9. M. S., pág. 93.
10. M. S., págs. 240-1.
11. GALVANO DELLA VOLPE, *Marx e lo Stato moderno rappresentativo*, Bolonia, 1947, p. 12.
12. M. S., pág. 201
13. LUDWIG FEUERBACH, *L'essenza del Cristianesimo*, trad. italiana, Milán, 1949, v. I, pág. 99.
14. Para profundizar en este y otros problemas, véase la Introducción de Lucio Colletti a la traducción italiana de los *Cuadernos filosóficos* de Lenin.
15. MARX, *Manuscritos de 1844*, trad. italiana en *Opere filosofiche giovanili*, Roma, 1950, pág. 266.
16. M. S., pág. 39.
17. M. S., pág. 44.
18. M. S., pág. 35.
19. M. S., pág. 49.
20. Rodolfo Mondolfo, *op. cit.*, II ed., pág. 24.
21. «La coincidencia (con Gramsci) se da en este caso, precisamente, en un elemento fundamental: la afirmación de la filosofía de la praxis cuya necesidad para el socialismo he sostenido desde hace más de cuarenta años...», R. MONDOLFO, «Intorno a Gramsci e alla filosofia della prassi», en *Critica sociale*, 1955, nn. 6-7-8.

22. M. S., pág. 159.
23. M. S., pág. 54.
24. M. S., pág. 142.
25. M. S., pág. 143.
26. M. S., pág. 92.
27. M. S., pág. 139.
28. M. S., pág. 141.
29. M. S., pág. 38.
30. M. S., pág. 76.
31. M. S., pág. 39.
32. M. S., pág. 125. La cursiva es mía.
33. M. S., pág. 128.
34. M. S., pág. 125.
35. M. S., pág. 132.
36. M. S., pág. 131.
37. M. S., pág. 131.

EUGENIO GARIN

POLITICA Y CULTURA EN GRAMSCI
(El problema de los intelectuales) *

*

1. Es muy conocida la carta del 19 de marzo de 1927 en la que, dirigiéndose a su cuñada, Gramsci establece un programa propio de trabajo, dividido en cuatro partes. La primera y fundamental de ellas es «una investigación sobre la formación del espíritu público en Italia durante el siglo pasado o, en otras palabras, una investigación sobre los intelectuales italianos, sobre el origen y los diversos modos de pensar de los mismos, etc.». El propio Gramsci añadía: «Tema sugestivo en gran medida y que, por supuesto, yo sólo podría esbozar en sus líneas generales, dada la absoluta imposibilidad de tener a disposición la inmensa mole de material que sería necesaria.» Seguía luego una referencia al ensayo sobre la cuestión meridional, redactado en octubre de 1926, en el que había afrontado plenamente el tema de los intelectuales «meridionales» y su función (así como la «importancia de Benedetto Croce»). Gramsci consideraba con razón que este último escrito, «rapidísimo y muy superficial», podía constituir el núcleo del trabajo futuro: «Quisiera desarrollar ampliamente la tesis entonces esbozada, desde un punto de vista "desinteresado", "für ewig".»

Por otra parte, las demás investigaciones a las que pensaba dedicarse —investigaciones de «lingüística comparada», sobre el tea-

* Comunicación presentada en el simposio de abril de 1967 del Instituto Gramsci en Cagliari. Publicada en *Gramsci e la cultura contemporanea*, I, Editori Riuniti, Roma, 1969. (Traducción de Mariano Lisa.)

tro de Pirandello, «sobre las novelas por entregas y el gusto popular en literatura»— no le parecían separadas o alejadas de ese primer tema: «el espíritu popular creador en sus distintas fases y grados de desarrollo se halla en igual medida en la base de éstas».[1] De algún modo en los *Cuadernos* se encuentran precisamente elaborados estos temas; pero la insuficiencia de material impidió a Gramsci, consciente del problema, incorporar esas «reacciones» de las «cosas» sobre la «perspectiva», sobre los planteamientos iniciales, que caracterizan toda investigación científica, a pesar de lo cual realizó un esfuerzo de profundización sistemática. Con esta observación quiero salir al paso de la repetida acusación de «provincianismo», fundamentada en motivos diversos, pero siempre promovida en términos «provincianos» por quienes pecan más de «papinianismo» que de «lorianismo».* A lo cual hay que añadir que las notas de Gramsci, por más que fragmentarias, contienen temas y tratamientos de un relieve singular.

Sin embargo, no nos vamos a limitar a los *Cuadernos* y a las *Cartas*. Una reflexión en profundidad acerca de la concepción gramsciana de los «intelectuales» debe seguir toda su trayectoria desde los escritos juveniles. No puede ceñirse a ideas esquemáticas extraídas de las discusiones políticas y culturales de su madurez, sino que, por el contrario, debe ser fiel a la real perspectiva gramsciana, inmersa en la lucha política entre guerra y fascismo. Éste es uno de los signos que testimonia la fidelidad de Gramsci a la «realidad efectiva», «histórica», «material». Mi examen se articulará en torno a los puntos siguientes: formación del pensamiento de Gramsci y toma de posición de éste en relación a la «cultura», especialmente la popular; discusión de las posiciones adoptadas por la cultura italiana a partir de 1900 y, en especial, de las de inspiración «idealista»; examen de las vicisitudes por las que han pasado los intelectuales italianos a lo largo de su historia; análisis de la influencia de Croce; concepción del «nuevo» intelectual y de su función.

2. El primer documento significativo es el artículo titulado *Socialismo y cultura*. Fue publicado en el *Grido del Popolo* [«Grito del pueblo»] el 29 de enero de 1916 y lo firmó con el pseudónimo de Alfa Gamma. Este primer escrito se inserta en la discusión entre Bordiga y Tasca. El mismo Gramsci lo declara: «No nos parece inútil volver a tratar dicho problema, que ya se había planteado en el *Grido* y que se enriqueció en *Avanguardia* con la polémica más estrictamente doctrinal entre Bordiga, representante de Nápoles, y nuestro compañero Tasca.»[2] El artículo de Gramsci está encabezado por dos citas, una de Vico y otra de Novalis. La de este último merece especial atención. El texto procede de una recopilación de «Fragmentos», preparada por Prezzolini el año 1906 para la colección *Cultura dell'anima*, dirigida por Giovanni Papini y dice: «El supremo problema de la cultura consiste en adueñarse de nuestro propio yo trascendental, en ser, al mismo tiempo, el yo de mi propio yo. Por este motivo no nos sorprendemos si los otros carecen de un sentido y una inteligencia completa. Si no nos comprendemos perfectamente a nosotros mismos, no podremos conocer verdaderamente a los otros.»[3] Guiándose por esta idea, Gramsci interpreta a Vico y el significado que para Vico tiene la máxima *conócete a ti mismo* como imprecación que lanza a los plebeyos para que se reconozcan *iguales a los nobles* («esta consciencia de la igualdad humana entre plebeyos y nobles es la base y la justificación histórica del surgimiento de las repúblicas democráticas de la Antigüedad»).

Gramsci no tomó tales citas por casualidad. Los dos textos le parecieron que bosquejaban «los límites y los principios sobre los que debe basarse una justa comprensión del concepto de cultura, incluida la socialista».

Todo el desarrollo del artículo se presenta como una reasunción de la temática idealista: polémica contra el saber enciclopédico, contra «todo almacenamiento de datos empíricos, en bruto e inconexos», contra una pseudocultura «que daña sobre todo al proletariado» ya que sólo «sirve para crear desplazados». Pero «la cultura es algo diferente. Es organización, disciplina del propio yo interior, toma de consciencia de la propia personalidad, conquista de una consciencia superior, con la que logramos comprender nuestro valor histórico». Esto no puede suceder por «evolución espontánea», sin la libre decisión de la voluntad, «como ocurre con la naturaleza», donde todo procede «por leyes necesarias». Por el contrario, «el hombre es, sobre todo, espíritu, es decir, creación histórica y no naturaleza. Si no, no se explicaría por qué todavía no se ha realizado el socialismo, habiendo existido siempre explotadores y explotados, creadores de riqueza y consumidores egoístas de la misma. Ha sucedido así porque la humanidad ha adquirido la consciencia de su valor, paso a paso, escalón a escalón...»

«Esta consciencia se ha formado a partir de la reflexión inteligente y no bajo el acicate brutal de las necesidades fisiológicas.

* De Giovanni Papini (profusamente traducido al castellano al comenzar la década de los sesenta) y Achille Loria, principal representante de la corriente mecanicista y determinista del positivismo italiano (N. del E.).

Primero son unos pocos los que advierten las razones de ciertos hechos y cómo convertir lo que produce el avasallamiento en señal de rebelión y de reconstrucción social; después esta consciencia se amplía a toda una clase.»

La autoconsciencia es, pues, solidaria con la consciencia de los otros y con la toma de consciencia del devenir histórico de la humanidad. Más aún, la consciencia es autoformación y autoliberación. «Conocerse a sí mismo quiere decir ser uno mismo, ser dueños de nosotros mismos, diferenciarnos, salir del caos, ser un elemento de orden, pero de un orden que sea propio y de una disciplina que sea ideal. Esto no se puede lograr si no reconocemos a los otros su historia, los esfuerzos que han desarrollado para ser lo que son, para crear la civilización que han creado y que nosotros queremos cambiar por la nuestra. Quiere decir saber qué es la naturaleza y cuáles son sus leyes, para conocer las leyes que gobiernan el espíritu.»

De lo anterior se desprende una teoría en embrión de la función revolucionaria de la cultura: toda revolución ha sido precedida por un esfuerzo intenso de crítica, de penetración cultural, de permeación de ideas en grupos de hombres, que al principio son refractarios, que sólo piensan resolver día a día, hora a hora, su propio problema político y económico, sin solidarizarse con los que se encuentran en las mismas condiciones. No queremos insistir más sobre este artículo, aunque se podrían multiplicar las citas sobre las «lindezas filosóficas cocinadas siguiendo los librillos de la Colección Sonzogno»[4] y sobre la constante polémica antipositivista, a propósito de las universidades populares. Dos artículos de los días 24 y 29 del mes de noviembre de 1916, publicados en la edición piamontesa de *Avanti!* esbozan un cierto tratamiento sistemático. «La Universidad popular de Turín es una llama helada. Ni es universidad, ni es popular. Sus dirigentes son aficionados de la organización de la cultura... La Universidad popular, bajo su dirección, se reduce a una escuela teológica, a una renovación de la educación jesuítica; presentan el conocimiento como si se tratara de algo definitivo, apodícticamente indiscutible.»[5] A las *nociones* Gramsci opone la conquista («una conquista del espíritu»), la toma de consciencia de un proceso, la historia. Permítasenos citar un párrafo autobiográfico, que forma parte del segundo de los dos artículos en cuestión:

«Quien esto escribe, habla por experiencia personal. De su mocedad universitaria, lo que más vivamente recuerda son aquellos cursos en los que el docente le hizo sentir el trabajo de investigación a lo largo de los siglos, que conduce a la perfección del método mismo. En las ciencias naturales..., el gran esfuerzo que ha costado liberar al espíritu humano de los prejuicios y apriorismos divinos o filosóficos, hasta llegar a la conclusión de que las fuentes tienen su origen en la precipitación atmosférica y no en el mar. En filología, cómo se ha alcanzado el método histórico a través de los diversos intentos y errores del empirismo tradicional. Lo mismo sucedía con las otras materias. Ésta era la parte más vital del estudio, la del espíritu recreativo, que asimilaba los datos enciclopédicos, que los fundía en una hoguera de nueva vida individual. La enseñanza así desarrollada se convierte en un acto de liberación. Tiene la fascinación de todas las cosas vitales... Lo más eficaz e interesante es la historia de la investigación, la historia de esta enorme epopeya del espíritu humano...»[6]

Este es el único modo de formar hombres. También las escuelas técnico-profesionales deben ser humanas, productoras de hombres, no de obreros-máquinas como quieren los industriales burgueses, enemigos del pensamiento libre y de la filosofía.

«El proletariado necesita una escuela desinteresada. Una escuela en la que se dé al niño la posibilidad de formarse, de convertirse en hombre, de conquistar los criterios generales que sirven para desarrollar el carácter. En fin, una enseñanza tal como la entendían los antiguos y los hombres del Renacimiento. Una enseñanza que no hipoteque el porvenir del mundo y constriña su voluntad, inteligencia y consciencia en formación, obligándole a desplazarse sobre dos carriles y a pararse en estaciones preestablecidas. Una enseñanza de libertad y de libre iniciativa; no de esclavitud y de mecanicidad. Los hijos de los proletarios deben tener ante sí todas las posibilidades, todos los campos libres para poder realizar su propia individualidad hasta alcanzar las formas superiores, es decir, de la manera más productiva para ellos y para la colectividad.»[7]

3. Quizá las indicaciones más enriquecedoras sean las que nos puedan suministrar *La Città Futura, Número único publicado por la Federación juvenil socialista piamontesa,* impreso en Turín el 11 de febrero de 1917. Bajo el título *¿Qué es la cultura?* se reproduce un texto de Salvemini. Viene después una página de Croce («el pensador europeo de mayor talla en este momento») sobre la religión, y un texto de Carlini (la página crociana, muy apreciada por Gramsci por su fuerte acento inmanentista, reaparecerá en *Ordine Nuovo* del 17 de julio de 1920). Junto a estas indicaciones claramente «idealistas», encontramos una enconada toma de posición contraria al positivismo, a la ciencia y al socialismo científico («cuando aún la superstición científica continuaba viva, cuan-

do se tenía una fe ciega en todo lo que iba acompañado del adjetivo *científico*»).

«El logro de una sociedad modelo era un postulado del positivismo filosófico, de la filosofía científica. Pero esta concepción no era científica, era únicamente mecánica, aburridamente mecánica. Ahora sólo queda su recuerdo amarillento en el reformismo teórico... de Claudio Treves, un juego de fatalismo positivista, cuyas determinantes son las energías sociales abstractas del hombre y de la voluntad, incomprensibles y absurdas. Una forma de misticismo árido y sin explosiones de pasión doliente. Era ésta una visión libresca, acartonada, de la vida; se ve la unidad, el efecto, pero no se ve lo múltiple, el hombre que es la síntesis de dicha unidad.» [8]

El joven Gramsci, en su insistente diatriba antipositivista y antideterminista, va perfilando muchas de las posiciones que en su madurez se convertirán en dominantes (en los *Cuadernos* afirmará: «El positivismo tuvo el mérito de devolver a la cultura europea el sentido de la realidad, agotado por la obra de las antiguas ideologías racionalistas. Sin embargo, después cayó en el error de encerrar a la realidad en la esfera de la naturaleza muerta y, por tanto, de cerrar la investigación filosófica en una nueva teología materialista.») La voluntad, la libre decisión de todo hombre, es el centro de los procesos históricos; el naturalismo, hasta el más larvado, es objeto de su polémica. «Para ellos, la vida es una avalancha que se observa desde lejos, en su movimiento irresistible. ¿Podré yo pararla?, se pregunta el *homunculus*. No, responde, porque no sigue ninguna voluntad. Porque la avalancha humana obedece a una lógica, que, en cada hombre concreto, puede que no sea la mía, y yo, individuo, no tengo fuerzas para pararla o para desviarla. Por ello me convenzo de que no tiene ninguna lógica interior, sino que obedece a las leyes *naturales* inviolables.» Gramsci afirma una revisión crítica contra «éstos», contra «el mito de la ciencia», o, mejor, contra una visión mitificadora de la ciencia. Y a continuación exclama corrigiéndose rápidamente: «Ha ocurrido la *débâcle* de la ciencia; mejor dicho, la ciencia se ha limitado a librarse de la tarea que se le había asignado.» El proletariado «ha reflexionado sobre sus propias fuerzas»; ha profundizado en su consciencia, «se ha ennoblecido con la consciencia de las crecientes dificultades». Ha tenido lugar un proceso de vuelta sobre sí mismo, de reconquista y de libertad: «Se ha producido un proceso de interiorización; el artífice de la historia se ha interiorizado, tras su exterioridad. A un período de expansión sucede otro de intensificación. *La voluntad tenaz del hombre* ha sustituido a las *leyes naturales*, a la *andadura prefijada de las cosas*, de los

pseudocientíficos. El socialismo no ha muerto, porque no en vano han derramado su sangre los hombres de buena voluntad.»

Estas palabras aparecen en la misma página en la que se incluye el escrito de Croce y son una respuesta directa al anuncio de la muerte del socialismo, que éste había formulado. Recogen también, siguiéndola muy de cerca, la discusión crociana sobre el conocimiento científico y la relación entre ciencia natural y actividad «espiritual».

Por otra parte, hay que tener en cuenta que era precisamente en aquel mes de febrero de 1917 cuando comenzaba el movimiento revolucionario ruso; las declaraciones teóricas de Gramsci van a la par con las consideraciones sobre el leninismo. El 18 de julio replica al católico Crispolti: «Somos historicistas, por la concepción filosófica que nutre nuestro movimiento; negamos la necesidad de todo apriorismo... A simple vista parece que nuestro único objetivo es la conquista de la realidad económica; pero nosotros, a través de ella, abrimos el camino al hombre total, libre, y a la nueva vida moral, que queremos que se extienda al mayor número de individuos.» El 28 de julio, afirma a propósito de Lenin: «Su pensamiento lo ha convertido en fuerza activa de la historia... Él y sus compañeros... están persuadidos de que es posible realizar el socialismo. Se alimentan del pensamiento marxista. Son revolucionarios; no evolucionistas. El *pensamiento revolucionario* niega al tiempo como factor de progreso.» [9]

La insistencia sobre algunos temas es notable: la burguesía también impuso sus ideas al pueblo al que se aprestaba a dominar («un régimen autoritario sustituye a otro régimen autoritario»); la revolución rusa, por el contrario, libera a todos los hombres. «El hombre, *enemigo del hombre*, se convierte, por medio de la revolución rusa, en el hombre que había teorizado la moral absoluta de Manuel Kant... Se trata de la liberación de los espíritus, de la instauración de una nueva conciencia moral.» [10] Gramsci no habla porque sí de ideas maestras, de convergencia entre la concepción y la realidad («por fin, los dos términos, la concepción y la realidad se compenetran, no se parcelan»).

Todos los artículos publicados entre el otoño de 1917 y el invierno de 1918 tienen como base una orientación muy precisa y determinada; aunque Gramsci, más adelante, deje de lado alguna de aquellas ideas, ya nunca abandonará la inspiración que las presidió. Así, la oposición neta entre mecanicismo, o maquinismo («hemos mecanizado la vida, nos hemos mecanizado a nosotros mismos») e interioridad, libertad, espíritu, consciencia («debo buscar las satisfacciones en lo más íntimo de mi conciencia, allí donde

sólo se pueden recomponer todas las discordias... los socialistas debemos realizar una gran tarea, la tarea de la interiorización, de la intensificación de la vida moral»). Su idea central es la del sentido del proceso de la realidad, de la historicidad de lo real («carecíamos totalmente de sentido histórico»). La historia, el método histórico, la historicidad, la historización, son el sostén de toda educación, de toda cultura, de toda formación humana. El artículo titulado *En defensa del Schultz* (se trata de una gramática latina), es una apología de la libertad mental, de la falta de prejuicios, del sentido crítico. En el *Avanti!* del 24 de diciembre de 1917, Gramsci formula una declaración contundente: «Yo tengo una concepción socrática de la cultura; creo que se ha de pensar bien, cuando se piensa, y obrar bien cuando se actúa. Como quiera que sé que la cultura es un concepto básico del socialismo, ya que integra y concreta el concepto vago de libertad de pensamiento, quisiera que fuera vivificada por otro lado, por el concepto de organización.» [11]

4. Historia, voluntad, acto, espíritu. Quien se entretenga en compilar un léxico de los escritos de este período, encontraría en tales palabras las constantes de una prosa viva, espontánea, eficaz, característica. Reléase si no el artículo titulado *Tu herencia*, aparecido en *Avanti!* del primero de mayo de 1918: «Tu fin no está circunscrito a un hecho material, tú no eres un ser ávido de bienestar mecánico, sino de libertad; tu fin no es individual; es una inmortalidad. Advierte que a ti te seguirán tus hijos como tú seguiste a tus padres; tienes garantizada la libertad de tu espíritu inmortal. Ésta es la inmortalidad admitida por los laicos, por los filósofos. Éstos la llaman Espíritu, que coincide con la Historia, porque todo lo humano nada tiene que ver con el espíritu (alma) trascendente, ultraterreno, de las religiones. Él es pura actividad, por tanto tú eres activo, trabajas, participas de la inmortalidad del trabajo, pero quieres ver exteriormente esta perennidad de tu yo. La buscas en tus descendientes, en la libertad que para ellos edifiques.» [12]

En el artículo, muy conocido, del *Avanti!* del 24 de noviembre de 1917 nuevamente publicado, el 5 de enero de 1918, en el *Grido del Popolo*, titulado *La revolución contra «El Capital»*, Gramsci adopta una postura de gran relevancia teórica. La revolución rusa «es la revolución contra *El Capital* de Carlos Marx». Gramsci quería subrayar la decisión de la voluntad, en *contra* de la necesidad de las estructuras económico-sociales, propia de la visión determinista. «El *Capital* de Marx era, en Rusia, el libro de los burgueses, no de los proletarios. Era la demostración crítica de la necesidad ineluctable de que en Rusia debía formarse una burguesía, iniciarse

una era capitalista, instaurarse una civilización de cuño occidental, antes de que el proletariado pudiese soñar en su redención, en sus reivindicaciones de clase, en su revolución.» [13]

Para Gramsci, la acción revolucionaria ha demostrado la falacia de toda hipoteca de signo fatalista. Lenin y sus camaradas «viven el pensamiento marxista que no muere, que *continúa la tradición del pensamiento idealista italiano y alemán*, y que en Marx se había contaminado de incrustaciones positivistas y naturalistas. Este pensamiento sitúa siempre como máximo factor de la historia a los hombres, no a los hechos económicos en bruto. Es la sociedad de los hombres, que se juntan, que se entienden, que se desarrollan a través de estos contactos, que constituyen la civilización, en una voluntad social, colectiva, quien comprende los hechos económicos, los guía, los adapta a su voluntad, hasta que ésta se convierte en el motor de la economía, en la plasmadora de la realidad objetiva, que vive y se mueve, que conquista el carácter de materia telúrica en ebullición, que puede ser canalizada doquiera pluga a la voluntad, como voluntad libre». Los revolucionarios no se limitan a recoger los frutos maduros, «crean por sí mismos las condiciones necesarias para la realización completa y plena de su ideal». [14]

Claudio Treves,* en el primer número de *Critica sociale* de 1918, ataca a la «nueva generación» y a su «espantosa incultura». Gramsci se remite a la *Sagrada familia* y al *Manifiesto*; sitúa a la *Critica sociale* bajo el rótulo de la *Crítica crítica*. Se yergue contra el socialpositivismo. La «nueva generación» ha estudiado «los libros que en Europa se han escrito después del florecimiento del positivismo y ha descubierto... que la esterilización, realizada por los socialistas positivistas, de las doctrinas de Marx no ha sido precisamente una gran conquista de la cultura y mucho menos ha sido acompañada por grandes conquistas de la realidad». El positivismo ha deformado a Marx. «La nueva generación, según parece, quiere volver a la doctrina genuina de Marx, según la cual, el hombre y la realidad, el instrumento de trabajo y la voluntad..., se identifican en el *acto histórico*. Creen, por tanto, que los cánones del materialismo histórico valen, sólo *post mortem*, para estudiar y comprender los hechos del pasado y no deben hipotecar ni el presente ni el futuro. No creen que la guerra haya destruido el

* (1868-1933). Fue uno de los principales exponentes de la corriente reformista del PSI (N. del E.).

materialismo histórico, sino que la guerra ha modificado las condiciones del ambiente histórico normal...» [15]

La doctrina de Marx, por obra del socialismo positivista, se ha transformado en la «doctrina de la inercia del proletariado». A Claudio Treves, Gramsci opone Salvemini y Mondolfo; a Achille Loria, Antonio Labriola. No es casual que, en el plano teórico, la «concepción embrollada y confusa de los positivistas, que constituía una caricatura del materialismo histórico«, haya «estancado la producción intelectual del socialismo italiano, que, con Antonio Labriola, había comenzado de forma esplendorosa y rica en promesas».[16] La inspiración *histórica* del marxismo había naufragado a manos de ideales pseudocientíficos. El 16 de febrero de 1918, en el *Grido del Popolo*, después de ocuparse del esperanto, Gramsci concluye: «No existe nada, ni en la historia ni en la vida social, que sea fijo, rígido, definitivo. Y nunca existirá. Nuevas verdades acrecientan el patrimonio de la sabiduría; nuevas necesidades, más elevadas cada vez, se suscitan en las nuevas condiciones de vida; nuevas curiosidades intelectuales y morales acicatan el espíritu y le obligan a renovarse, a mejorarse, a cambiar las formas lingüísticas de expresión... y... en este fluir de materia volcánica licuada, se queman y se aniquilan las utopías, los actos arbitrarios, las ilusiones vanas, como la de la lengua única, la del esperanto».[17] También la historia. La historia hace cambiar el signo de las estructuras y de la *verdad*: «No vale tanto por sí misma, cuanto por los efectos que provoca y por los hombres y las asociaciones que la propagan. Su eficacia está condicionada por el modo de producción de riqueza y por la concreción de pensamiento de los hombres.» [18] Veamos, por último, el artículo *Nuestro Marx*, publicado en el *Grido del Popolo*, del 4 de mayo de 1918; en él encontramos un esfuerzo por comprender la historia y la concepción marxista de la misma.

5. Antes de Marx, «la historia era dominio exclusivo de las ideas. El hombre era considerado espíritu, conciencia pura». El error no consistía ni en las ideas ni en el hacer hincapié en las ideas, sino en basarse en ideas «arbitrarias y ficticias». «Con Marx, la historia sigue siendo dominio de las ideas, del espíritu, de la actividad consciente de los individuos aislados y asociados. Pero con él las ideas, el espíritu, se realizan, pierden su arbitrariedad, ya no son las ficticias abstracciones religiosas o sociológicas. Su sustancia radica en la economía, en la actividad práctica, en los sistemas y en las relaciones de producción y de cambio.» [19]

Gramsci profundiza en dicho concepto. La conciencia, el espíritu, se hacen consistentes cuando se relacionan con las cosas y con la realidad objetiva. «¿Quién se conoce a sí mismo? No el hombre abstracto, sino el que sufre el yugo de la necesidad.» Éste es el único que suscita la consciencia concreta de la «sustancia histórica». Conocimiento y voluntad: «¿voluntarismo? Esta palabra no tiene ningún sentido o, como máximo, significa arbitrio. En el marxismo, voluntad significa consciencia del fin, que, a su vez, significa noción exacta de la propia potencia y de los medios para expresarla mediante la acción».[20]

La historia se convierte en el núcleo de la discusión. «Los socialistas, en cuanto que piensan libremente, históricamente, comprenden la posibilidad de la contradicción y, con ello, la vencen más fácilmente... La filosofía socialista nos ha educado para que investiguemos la sustancia de los acontecimientos en la historia, que es la necesidad espiritual y económica... La historia la concibo yo así, como necesidad inmanente, que se justifica en la cultura, en las fuerzas económicas, en los modos de convivencia humana, determinados por el desarrollo del pasado.» [21] Un poco más adelante afirma: «La cultura de los bolcheviques está hecha de filosofía *historicista*; ellos conciben la acción política, la historia, como desarrollo, no como arbitrariedad puntual; como proceso infinito de perfección, no como mito definitivo y cristalizado en una fórmula externa.» [22]

En este período, arrecia la condena del «jacobinismo»; para ello parece que toma de Croce incluso la terminología antiilustrada. No es casualidad que, cuando, en el *Grido del Popolo* del 29 de junio de 1918,[23] ataca al jacobinismo, tal ataque se centre en Salvemini y en el radicalismo, como contrario al marxismo. El mesianismo jacobino de *Unità* de Salvemini es presentado como la «incapacidad para comprender la historia y para realizarla a través de la lucha política». En esto precisamente Salvemini demuestra su independencia de la tradición del siglo XVIII francés. El jacobinismo de Salvemini, aunque «nos resulte simpático y atractivo», se agota en un mesianismo cultural desvinculado de los acontecimientos reales: «Porque Salvemini *disocia la idea de cultura política de la de organización económica y política, disocia la idea de acción y de eficacia de la acción de las condiciones generales de la cultura y de la fuerza.*» Mesianismo y utopía, idealismo abstracto y positivismo, son términos que parecen diferentes, incluso antitéticos, pero que son intercambiables. «El filisteo no ve salvación fuera de los esquemas preestablecidos; no concibe la historia más que como un organismo natural que atraviesa momentos fijos y previsibles de desarrollo.» El positivista, el naturalista, como también el nacionalista, que se hace «filósofo de la historia» son todos

filisteos. Enrique von Treitschke es el máximo exponente del filisteísmo alemán..., Augusto Comte e Hipólito Taine, representan el filisteísmo francés; Vicente Gioberti, el italiano». La historia, por el contrario, es comprensión activa, liberación: «No conciben la historia como desarrollo libre, de energías libres, que nacen y se integran libremente, de modo diferente al de la evolución natural, así como el hombre y las asociaciones humanas son distintos de las moléculas y de los agregados de moléculas. No han aprendido que *la libertad* es *la fuerza inmanente de la historia*, que rompe con todo esquema preestablecido.» [24]

El artículo *Utopía*, o *La utopía rusa*, publicado en la edición piamontesa del *Acanti!* del 25 de julio de 1918 y luego, ampliamente censurado, en el *Grido del Popolo* del 27 de julio, contiene textos dignos de atención: «La historia no es un cálculo. No existe ni sistema métrico decimal, ni numeración progresiva de cantidades iguales, que permita las cuatro operaciones, las ecuaciones y las raíces cuadradas. La cantidad, que es la estructura económica, se convierte en cualidad porque se hace instrumento de acción en manos de los hombres, que tienen más valor que el indicado por el peso, la estatura, la energía mecánica que pueden desarrollar con músculos y nervios, pues *valen en cuanto que son espíritu*, porque sufren, comprenden, se divierten, aman o dicen que no. En una revolución proletaria, la incógnita "humanidad" es más oscura que en cualquier otro acontecimiento...» [25]

La continuación del artículo no es menos radical. Precisamente porque el hombre no es reductible a la máquina, ni la cualidad a la cantidad, ni el espíritu al cuerpo, ni la libertad a la necesidad, cualquier tipo de teoría, aunque sea *errónea*, si es creída puede realizarse, es decir, hacerse *verdadera*: «Dar crédito a una teoría más bien que a otra, tiene sus repercusiones en la acción; también el error deja sus huellas.» Ahí radica la «prueba de que la estructura económica no determina directamente la acción política, sino su interpretación y la de las leyes que gobiernan su desarrollo.» Aún más: «Estas leyes no tienen nada de común con las leyes naturales, aunque tampoco las leyes naturales son datos de hecho objetivos, sino sólo construcción de nuestro pensamiento, esquemas útiles para ayudar en su estudio y enseñanza.» [26]

En este cuadro, es decisiva «la consciencia que una minoría tiene» de la «voluntad de muchos» y de las «actitudes espirituales» que adoptan. La voluntad consciente de unos pocos, que no se ve obstaculizada por leyes naturales preexistentes, provoca la acción colectiva. Ésta, por otra parte, debe propender a la libertad, porque «la libertad es la fuerza inmanente de la historia» y «el desarrollo

está guiado por el ritmo de la libertad». [27] La organización social resuelve en sí misma la libertad individual, al igual que en la madurez se concluye la juventud. [28] La «revolución» es el comienzo de la *verdadera historia* de la libertad: «Cada cual quiere ser señor de su destino, que la sociedad plasme la obediencia al espíritu y no viceversa. La organización de la convivencia civil debe ser expresión de humanidad, debe respetar todas las autonomías, todas las libertades. Se inicia la nueva historia de la sociedad humana, comienzan las experiencias nuevas del espíritu humano.» [29] Gramsci opone con toda su contundencia la «libertad», la «historicidad», la «humanidad» de la revolución socialista, al naturalismo, que es el origen de toda posición nacionalista: «Un objetivo revolucionario no es un hecho, sino una idea que se realiza a través de los hechos. Objetivo revolucionario es la libertad, entendida como organización espontánea de los individuos que aceptan una disciplina como forma más adecuada e idónea para el desarrollo de su humanidad espiritual. Ésta significa el máximo incremento obtenido por el individuo, por todos los individuos, al margen de los individuos mismos. Los nacionalistas son conservadores, son la *muerte espiritual*, porque hacen de «una» organización «la» organización definitiva, porque tienen por fin un hecho del pasado, no una idea, lo particular, no lo universal, lo definido en el espacio y en el tiempo.» [30] Gramsci será aún más franco, más duro, si se quiere, más sorprendente, cuando en un artículo del 19 de octubre de 1918 no dudará en colocar bajo el signo del positivismo el movimiento de la *Action Française*, Daudet y Maurras, y el racismo, Comte y Taine contra Bergson («éstos combaten a Bergson»). El positivismo, «que tenía que haber sido la estricta continuación y la sistematización lógica del método experimental y positivo de investigación en las ciencias», se ha convertido «en una doctrina del ser y de la conciencia», se ha desnaturalizado «en una metafísica y en una mística». De ahí procede el concepto de historia «como evolución natural» y los consiguientes «pseudoconceptos de raza... de jerarquía, de herencia»; de ahí que conciban la sociedad como «un organismo natural, cuya evolución está gobernada por leyes fijas, definibles, exacta y rígidamente reelaboradas por el método experimental y positivo».

Por el contrario, «para el comunismo crítico, los conceptos "naturales" de raza, de sangre, de herencia, de región, de orden intangible y definitivo, son expresiones infantiles sin justificación... La historia es producción humana, de una humanidad que se escinde en clases y en capas, de las cuales siempre una es la que predomina y dirige, según sus objetivos, la sociedad y, a la vez, es com-

batida por otra, que propende a afirmarse y a *sustituirla* en la dirección; así pues, lo que acaece no es una evolución, sino una *sustitución*, para la cual se necesita una fuerza consciente y disciplinada». El mismo método experimental y positivo, propio de las ciencias naturales, es integrado por el materialismo histórico en cuanto se refiere a los sucesos humanos y a los fenómenos sociales; el materialismo histórico, «no se confunde con ellos, como no se confunde con el positivismo filosófico». Gramsci insiste: «El comunismo crítico nada tiene de común con el positivismo filosófico, metafísico y místico de la Evolución y de la Naturaleza. El marxismo se basa en el idealismo filosófico... El idealismo filosófico es una doctrina del ser y de la conciencia, según la cual estos dos conceptos se identifican y la realidad es lo que se conoce teóricamente, nuestro propio yo.»

Por último, «no es de admirar, y se explica perfectamente, que Marx haya introducido en sus obras elementos positivistas. Él no era un filósofo profesional y, *a veces, también dormía.* Lo cierto es, que lo esencial de su doctrina depende del idealismo filosófico y *que esta filosofía en su desarrollo posterior, se ha realizado como la corriente ideal en la que el movimiento proletario y socialista confluyen históricamente*».

Transcribamos ahora una precisión de Gramsci: «No es accidental el que los socialistas utilicen continuamente los términos *consciencia* y *consciencia de clase*; en este lenguaje está implícita la concepción filosófica de que únicamente se es cuando *se conoce, se tiene consciencia* del propio ser. Un obrero *es* proletario cuando se *sabe* como tal y obra y piensa según este *saber* suyo.» [31]

6. Después de examinados los puntos básicos de la conformación mental de Gramsci, que madura entre el comienzo de la guerra y el evento de la revolución rusa, pasaremos a estudiar su actividad, desarrollada en el terreno específico de la organización de una cultura socialista. Gramsci parte del reconocimiento del valor de la cultura moderna: «De un siglo a esta parte la cultura endereza todos sus esfuerzos para dar a los hombres una noción exacta de la historia y de todas las fuerzas humanas que la dominan.» Constata amargamente el hecho de que en Italia «la disciplina científica, la seriedad y la exactitud en la investigación, así como el espíritu crítico, son befados y escarnecidos.» [32] Sin embargo, cultura moderna y disciplina científica están, para Gramsci, indisolublemente unidas al «renacimiento» de Hegel y de Croce y a la polémica antipositivista. Incluso su alusión a Labriola es accidental y, probablemente, está mediatizada por Croce o Mondolfo. El 21 de junio de 1916 Gramsci escribía: «No vale ni la pena recordar que el socialismo crítico descansa sobre la roca granítica del idealismo alemán del siglo XVIII, que, aunque no coincida con la moda positivista, ha guillotinado la idea de Dios.» Habla de Kant, no de Hegel, en una alusión muy conocida, y que volverá a encontrarse en los *Cuadernos*, y después, refiriéndose al segundo dice: «Para los católicos, Hegel será siempre la bestia negra, porque no puede ser fácilmente refutado ni por Enrique Ferri ni por César Lombroso.»

Es también una constante aquí la fidelidad al rigor moral, que había encontrado en Kant una expresión relevante: «Estamos en el partido porque nos hemos convencido de que en él y sólo en él descansa la moralidad que coincide con las leyes de la ética.» No es pura coincidencia que hable con gran respeto de Kant, como el «teorizador de la moral absoluta», el elaborador por excelencia de una doctrina moral. Gramsci es el hombre que, en el año 1918, regaló a su amigo Attilio Carena, que estaba de soldado, los *Recuerdos* de Marco Aurelio, los mismos que había leído con los compañeros la última noche del terrible 1917, esperando el Año Nuevo. Eran sus amigos del Club de vida moral, constituido a finales de 1917 y para el que pedirá consejo a Giuseppe Lombardo Radice a mediados de marzo de 1918. La carta a Lombardo Radice es muy reveladora: «En Turín creemos que no basta con predicar la moral, los principios y las máximas que deberán instaurarse necesariamente cuando tenga lugar la civilización socialista. Tratamos de organizar esta predicación; dar a Italia ejemplos nuevos de asociacionismo. Por ello nació, no ha mucho, un Club de vida moral. Con él nos proponemos que los jóvenes que se adhieran al movimiento político y socialista, se habitúen a la discusión desinteresada de problemas éticos y sociales. Queremos acostumbrarlos a la investigación, a la lectura disciplinada y metódica, a la exposición simple y serena de sus convicciones. Los trabajos se desarrollan del siguiente modo: yo, como iniciador de la asociación, he debido aceptar la tarea de *excubitor* y asigno a cada joven un deber; por ejemplo, el opúsculo de usted sobre educación; un capítulo de *Cultura y vida moral* de B. Croce; los *Problemas educativos y sociales*, la *Revolución francesa* o *Cultura y laicismo*, obras todas de Salvemini; el *Manifiesto comunista*; la *Apostilla* de Croce a la *Crítica*, o cualquier otra obra, que *tenga relación con el movimiento idealista actual*. El joven lee, hace un esquema, y, posteriormente, en una sesión, expone a los presentes los resultados de su investigación y sus reflexiones. Cualquiera de los presentes, que esté preparado, o yo mismo, planteamos objeciones, sugerimos soluciones diferentes, extendemos el campo de aplicación de un

concepto o de un razonamiento. De ahí surge una discusión que tratamos que no concluya hasta tanto *todos* los presentes sean capaces de comprender y de asumir los resultados más importantes del trabajo común. El Club tiene entre sus fines la aceptación del control recíproco en la actuación diaria, en la familia, en la empresa, en el barrio de cada cual. Queremos que cada uno tenga la valentía y la energía moral suficiente para *confesarse* públicamente aceptando que los amigos le aconsejen y controlen. Queremos crear una confianza recíproca, una comunión intelectual y moral entre todos.»[33] En lo que se refiere a los «textos», nos encontramos aún en el clima de la *Città Futura*. La preocupación central es que el movimiento obrero pueda *superar* la cultura burguesa, apropiándose de los aspectos válidos e integrándolos. Para Gramsci, el idealismo sigue siendo la culminación de la cultura burguesa: «Hegel no ha vivido ni escrito en vano. Al igual que no se niega y no se supera el catolicismo ignorándolo, tampoco se supera y se niega al idealismo ignorándolo o considerándolo como una simple cuestión cultural. Las cuestiones culturales no son juegos de ideas que se resuelvan abstractamente fuera de la realidad.» La cultura es la toma de conciencia de uno mismo, del contexto social en el que se inscribe, de la realidad histórica de la que forma parte, «es organización, disciplina del yo interior, es posesión de mi personalidad, es la conquista de una consciencia superior, mediante la cual se logra comprender nuestro propio valor histórico, nuestra función propia en la vida, nuestros propios derechos y nuestros propios deberes». Este proceso es conquista «espiritual»: «el hombre es sobre todo espíritu, es decir, creación histórica y no naturaleza». Esta toma de conciencia, social e histórica, es, al mismo tiempo, construcción de sí mismo y de los otros.[34]

Gramsci se esforzó en relacionar las posiciones asumidas por la pedagogía idealista, con sus conceptos de autonomía, formación interior y educación espiritual, con las exigencias del movimiento obrero. Piensa que no se debe sacrificar ninguna de las conquistas de la «escuela humanista» o del «método histórico» o de la «cultura del siglo XIX». Dentro de esta tónica se incluye su condena de la Universidad popular, que se basa en dos enjuiciamientos: el rechazo de la concepción positivista del saber y el colocar la cultura popular en un nivel inferior, de simple información y *recepción* pasiva, frente a la cultura de los grupos dominantes, que es elaboración activa, toma de conciencia hegemónica. Por otra parte, dichos enjuiciamientos confluyen, porque el positivismo, con su visión naturalista y fatalista, consagra la disparidad de los hombres. El socialismo tiene que apuntar siempre hacia la posibilidad de la autoliberación. «Ha ocurrido la debacle de la ciencia —dice recurriendo al texto de uno de los *Márgenes* de la *Città Futura*—; mejor dicho, la ciencia se ha limitado a librarse de la tarea que se le había asignado... *La voluntad tenaz del hombre* ha sustituido a las *leyes naturales*, a la *andadura prefijada de las cosas*, propia de los pseudocientíficos.» Gramsci, durante estos años, se afana en comprender claramente cómo se ha de responder a esta exigencia *cultural* del movimiento obrero. Traduce esta toma de conciencia indispensable en la formación de una cultura nueva, autónoma, capaz de convertirse en hegemónica, sirviéndose de las posiciones más avanzadas de la cultura contemporánea. Hay que conquistar el sentido de la historia («somos historicistas porque ésta es la concepción filosófica que hace andar a nuestro movimiento»), de la moralidad («aparentemente nuestro único objetivo es la conquista de la realidad económica; sin embargo, a través de ella *preparamos* el camino que hará al hombre total, libre; queremos que la nueva vida moral se extienda al mayor número de individuos»), de la interioridad («los socialistas tenemos una gran misión; el trabajo de interiorización, de intensificación de la vida moral»), del espíritu. En el marxismo dogmático y positivista, la separación entre pensamiento y acción se ha hecho dramática: «Somos revolucionarios en la acción, pero somos reformistas en el pensamiento; obramos bien, pero razonamos mal.» Gramsci habla de dilettantismo, de fórmulas y programas exteriores, de la necesidad de un «órgano» que dé al movimiento obrero la unidad cultural, consciente, «ideal», que lo haga activo. Por otra parte, esta «razón», este «pensamiento libre», que debe ser unidad y fuerza del movimiento obrero, no puede ser cosa de uno mismo, del *único* («el único puede convertirse o enjuiciarse como un tirano»); debe ser *colectivo*.

7. El problema de la «cultura» se define como problema de los «intelectuales». El 18 de diciembre de 1917 escribía Gramsci: «Los intelectuales son un peso muerto en nuestro movimiento, porque no tienen una tarea específica, adecuada a sus capacidades», mientras que «existen problemas filosóficos, religiosos, morales, que la acción política y económica presuponen, sin que por ello, los organismos políticos y económicos puedan ellos mismos discutirlos y propugnar las soluciones adecuadas». Más adelante: «El socialismo es una visión integral de la vida. Tiene una filosofía, una mística, una moral.» La consecuencia es que se necesita una cultura «genuinamente socialista y de clase» con «objetivos de clase y límites de clase».[35]

El trabajador, el obrero, *el ser más humilde* —como dice Grams-

ci— está convencido de que debe organizarse la solidaridad de clase; cree firmemente que «la necesidad» se convierte en tal «en cuanto se transforma en conciencia exacta de los fines y de los medios, a través del pensamiento»; ello es posible por la cultura. Pero, continúa Gramsci, la clase obrera no tiene siempre un concepto adecuado de la cultura. Retomando un dicho de Salvemini, Gramsci dice: «*El más humilde de los seres*... cree que cultura equivale a saber de todo un poco, es decir, equivale a Universidad popular.» Y opone: «Para mí la cultura posee el siguiente significado: ejercicio del pensamiento, adquisición de ideas generales, hábito de conectar causas y efectos. Para mí, todo el mundo es culto, porque todos piensan, todos conectan causas y efectos. Pero lo son empíricamente, visceralmente, no orgánicamente. Por ello fluctúan, se bandean, se ablandan o se vuelven violentos, intolerantes, pendencieros, según los casos y ocasiones. Organizamos la cultura de la misma manera que pretendemos organizar toda actividad práctica. Los burgueses han pensado ofrecer filantrópicamente al proletariado las universidades populares. Contrapongamos a la filantropía la solidaridad.»

Precisamente cuando afronta el problema de una cultura socialista, como toma de conciencia del movimiento obrero, Gramsci siente la necesidad de reexaminar su propia concepción de la cultura y la posición de los «intelectuales», de todos los «intelectuales de carrera», como los llama en un artículo del 31 de agosto de 1918.[36] «La educación, la cultura, la organización universal del saber y de la experiencia representa la independización de los intelectuales por parte de las masas. La fase más inteligente de la lucha contra el despotismo de los *intelectuales de carrera* y contra la autoridad por derecho divino es la que intensifica la cultura y da profundidad al conocimiento. *Y esta obra no puede dejarse para mañana, para cuando seamos libres políticamente. Ella misma es libertad, estímulo para la acción y condición de la acción.*» Precisamente Gramsci cree que ésta es la enseñanza del *Manifiesto*: «Marx ha convertido la necesidad en volición, el deseo oscuro y vago en conciencia crítica. La propaganda socialista ha convertido y convierte al instinto en espiritualidad, voluntad. La unión (de los proletarios de todo el mundo) no es sólo acercamiento de cuerpos físicos, es comunión de espíritus, colaboración de pensamiento, sostén mutuo en la tarea de perfeccionamiento individual, educación recíproca y recíproco control.»

8. «Instruirnos, porque necesitaremos toda nuestra inteligencia.» Ésta es la primera consigna del *Ordine Nuovo* que empezó a publicarse semanalmente desde el 1 de mayo de 1919. «¿Quiénes éramos? ¿Qué representábamos? ¿De qué nueva palabra éramos portavoces? ¡Ay, el único sentimiento que nos unió en nuestras reuniones era el suscitado por *una vaga pasión de una vaga cultura proletaria!* Queríamos hacer, hacer, hacer. Nos sentíamos angustiados, sin una orientación, sumergidos en la ardiente vida de los meses siguientes al armisticio, cuando parecía inminente el cataclismo de la sociedad italiana.»[37] Esto se puede verificar en el ataque a Tasca del 14 de agosto de 1920. Gramsci se halla ocupado en el balance y parangón del programa cultural, recién iniciado, con la actuación concreta. «¿Cuál fue el programa real de los primeros números del *Ordine Nuovo*?» La respuesta de Gramsci, que es una crítica a fondo de Tasca, así como de su programa y de su posición ideológica, es muy importante:

«Ninguna *idea* central, falta de organización interna en el material literario publicado. ¿Qué entendía el camarada Tasca por cultura y, recalco, qué entendía en concreto, no abstractamente? He aquí lo que el camarada Tasca entendía por cultura: entendía recordar, no entendía pensar; es más; entendía recordar cosas ya caducas, gastadas, la pacotilla del pensamiento obrero. Entendía que había que poner a disposición de la clase obrera italiana, que está tan atrasada, que es tan tosca e inculta, el recuerdo de lo que Louis Blanc ha escrito sobre la organización del trabajo y que su pensamiento ha originado experiencias reales; recordar que Eugenio Fournière había cocinado una sopa escolástica para servir en caliente (o en frío) un esquema de Estado socialista; recordar la Comuna de París, pero con el espíritu de Michelet y de nuestro buen Luis Molinari, sin pasar nunca por sus mientes que los comunistas rusos han constituido los soviets y su sistema soviético basándose en las indicaciones de Marx sobre la Comuna de París; sin columbrar siquiera que las notas de Marx sobre el carácter industrial de la Comuna habían servido a los comunistas rusos para comprender el Soviet, para elaborar la *idea* del Soviet, para determinar la línea de acción de su partido por la que se ha convertido en partido de gobierno. ¿Qué fue el *Ordine Nuovo* en sus primeros números? Nada más que una antología; una revista que habría podido surgir en Nápoles, en Caltanisetta o Brindisi. Fue una revista de cultura abstracta, de información abstracta... un desconcierto, el producto de un intelectualismo mediocre, que buscaba a tientas una meta ideal y una vía para la acción.»

¿Qué oponía Gramsci a Tasca? «Consagrar nuestras energías a descubrir una tradición de tipo soviético en la clase obrera italiana, excavar en el filón del espíritu revolucionario italiano, que es real, porque coincide con el espíritu universal de la Internacio-

nal obrera, porque es el producto de una situación histórica real, porque es el resultado de una elaboración de la misma clase obrera.»

Gramsci continúa hablando del «golpe de Estado» de él y de Togliatti en la redacción de la revista y de la *idea* del *Ordine Nuovo*. El *problema*, la *ideal central* lo constituye el desarrollo de la comisión de fábrica, que es «*el* problema de la "libertad proletaria"». Precisa: «¿Por qué los obreros sintieron como suyo el *Ordine Nuovo*? Porque encontraron en los artículos del periódico una parte, la mejor, de ellos mismos; porque advirtieron que los artículos del *Ordine Nuovo* surgían del mismo espíritu de reencuentro interior: "¿cómo podemos liberarnos?, ¿cómo podemos ser nosotros mismos?" Porque los artículos de la revista no eran fría arquitectura intelectual, sino que surgían de nuestra discusión con los mejores obreros, elaboraban los sentimientos, la voluntad, las pasiones reales de la clase obrera torinesa; no eran ni inventados ni provocados, porque en el *Ordine Nuovo* tratábamos de "levantar acta" de los acontecimientos reales, vistos como momentos de un proceso de liberación íntima, de expresión de la misma clase obrera. He aquí por qué los obreros sintieron como suyo el *Ordine Nuovo*; ahí se encuentra la "formación" de la idea de la revista. El camarada Tasca no colaboró en absoluto en esta formación y en esta elaboración; el *Ordine Nuovo* desarrolló su *idea* al margen de su voluntad.»

Este texto de Gramsci no es importante únicamente porque haya criticado a Tasca, sino especialmente porque contiene una profundización decisiva del concepto de cultura y de la función de la cultura en un proceso revolucionario. Apoyando la posición de Gramsci, Gobetti escribirá un artículo muy conocido. En él reconocerá que los escritos de Tasca poseen un tono de «diario histórico de la literatura italiana»: «es honesto en sus citas y referencias y su actitud sentimental tiene un toque casi pequeño burgués, patriarcal, en una especie de conjunción de Bakunin y de Turati... Su socialismo es más bien literario, mesiánico, y lo concibe como la renovación iluminada, fruto de la redención del pueblo; por encima de la civilización moderna ponía un sueño de virtud obrera pequeño burgués, que se alimentaba de costumbres mogigatas y atávicas, de una tranquilidad recogida en el jardín de casa». Gobetti oponía Gramsci a Tasca. Aquél sí que continuaba la vieja polémica contra el concepto de «cultura» y de «intelectual» (de la función de los intelectuales), tan característico en el socialismo italiano, pero disponiéndose a sobrepasar aquella temática idealista. En el *Ordine Nuovo* salen también textos de Croce; Togliatti recensionaba con benevolencia las obras de Gentile. Los temas y los términos se profundizan. La *idea* es un «realizarse», un «expresarse», mediante una «liberación íntima», de los «sentimientos, voluntad y pasiones reales de la clase obrera». Cultura es: «descubrir la tradición de tipo soviético en la clase obrera italiana, excavar en el filón del espíritu revolucionario italiano, que es real, porque es el producto de una situación histórica real, porque es el resultado de una elaboración de la misma clase obrera».

Asistimos a una elaborada transfiguración de los términos más usuales. Los obreros reencuentran «una parte, la mejor de ellos mismos» en las elucidaciones teóricas, en la concienciación lograda por una activa colaboración teórico-práctica, no por una «fría arquitectura intelectual». Porque la conceptualización iba pareja con la actividad. Gobetti subrayaba que, en este momento del *Ordine Nuovo*, el plano ideológico significaba liberación, no mero libertarismo: «Habían superado la fraseología libertaria y demagógica...; afirmaban la libre iniciativa...; el plan de acción no respondía a una vulgar concepción democrática y pedagógica...; la nueva sociedad debía ser la sociedad del pueblo entendido como proletariado, no el pueblo en general...; el gobierno de una aristocracia de los de abajo...»; existía una concepción clara e intransigente de la cultura, en cuanto concienciación *activa*, solidaria con el desarrollo real y, además, crítica, es decir, capaz de formular unas opiniones orientadoras, unas ideas clave: «una asociación se puede llamar "partido político" sólo si posee una noción propia de la idea de Estado, sólo si logra concretar y divulgar su programa de gobierno entre las grandes masas y puede organizar realmente, en condiciones determinadas, a hombres dueños de sí mismos y no a abstractos fantasmas humanos en un Estado».[38]

9. Pasemos ahora al comienzo del año 1921. Durante esa época los ataques se dirigen contra el dannunzianismo y se defiende al marxismo auténtico contra el positivismo (*¡Bergsoniano!*, del 2 de enero de 1921), así como, paradójicamente, al futurismo («han destruido, destruido, destruido... *han comprendido claramente que nuestra época, la época de la gran industria, de la gran ciudad obrera, de la vida intensa y tumultuosa, debía poseer nuevas formas de arte, de filosofía, de costumbres, de lenguaje*»). De esa época es esta insistencia agudamente polémica: «Vemos que los bergsonianos, los voluntaristas, los pragmatistas, los espiritualistas..., los futuristas, los marinettianos, se alzan hasta la autoconciencia de nuestra nueva posición intelectual.» Al sarcasmo le sigue el rigor: «¡Oh, saber ser como el obrero, que siente dentro de sí una dirección precisa para su actuación y pensamiento, que es filósofo

sin saberlo.» La paradoja: «Los obreros, cuando sostenían a los futuristas, demostraban que no se asustaban por sus *destrucciones*; estaban seguros de que ellos, obreros, podían hacer poesía, pintura, drama, al igual que los futuristas. Éstos obreros afirmaban la historicidad, la posibilidad de una cultura proletaria, que fuera creada por los mismos obreros.» [39]

Gramsci continúa batiéndose, hasta la paradoja, por una cultura nueva y activa, no determinada, pero «real», capaz de ser expresada por la clase obrera y de permitir la conquista de su hegemonía. Por otra parte, las críticas «idealistas» a la estaticidad conservadora del socialismo positivista se conjugan con una nueva experiencia, con una nueva cultura que se va delineando en el movimiento obrero.

Recordemos el texto de una carta a Julia [Schucht], fechada en Viena el 6 de marzo de 1924: «Después conocí la clase obrera de una ciudad industrial; comprendí entonces el significado real de las cosas de Marx que antes había leído por curiosidad intelectual. Me apasioné por una vida entregada, mediante la lucha, a la clase obrera. Pero, cuántas veces me he preguntado si podía ligarme a una masa sin haber amado todavía a nadie... ¿No se reflejaría esto en mi vida de militante; no esterilizaría, reduciéndola a puro hecho intelectual, a puro cálculo matemático, mi calidad de revolucionario?» [40]

Casi apunta la angustia en esa exigencia por complementar el momento «intelectual» con el «pasional» o «práctico» en sentido estricto («cultura» y «actividad política»). En un artículo publicado el 17 de enero de 1922 en *L'Ordine Nuovo*, en el que realiza un ataque despiadado contra Baratono («el pensamiento en estado gaseoso») encontramos dos puntos reveladores de la meditación gramsciana: una prefiguración de la sociedad socialista y una imagen de Marx. «La realización del socialismo, es decir, el fin de la lucha de clases es concebida dialécticamente por Marx... como una interiorización de la lucha, como forma original de civilización en lo que va de historia del hombre y que Marx define, con una expresión enérgica y plástica, como la concepción de una "revolución permanente"». Y continúa: «[Marx] era un científico y un hombre de acción, un crítico y un demagogo y hombre sectario, de partido; era Dios y el Diablo, Apolo y el rey de los gitanos. Era capaz de encerrarse durante diez años seguidos en una biblioteca y al mismo tiempo recluirse en una buhardilla para organizar una conspiración, en la que podrían participar hasta vulgares chulos de putas.» [41]

Éste es el problema: integrar cultura y acción, comprender la

situación real para transformarla, pero sin ser atrapados por ella. Jaurés lo ha resuelto; Turati, no. El primero trata las cuestiones más importantes «mediante investigaciones profundas que crean teoría». Turati los afronta «con escritillos o discursos de ocasión». Jaurés era un «hombre de cultura» completo, «porque era un estadista» y porque «concebía la actividad política como una arquitectura armónica, como una totalidad». Aquí subraya con fuerza el término «totalidad».[42]

10. Ya estamos en enero de 1922. Gramsci «prueba» la lucha. Como se puede ver claramente en sus artículos de este período, la reflexión teórica suscitada por la nueva lectura de Marx, de Lenin, quizá también de Labriola y por la «batalla de las ideas», se ilumina con una nueva luz. Gramsci «vive» el nexo entre política y cultura. No se trata de «apropiarse alegremente» de algún párrafo de Marx. «Antonio Labriola... leyó cien veces el *Manifiesto* y... cada vez comprendía algo que antes no había captado, y era Antonio Labriola... Debes analizar el *Manifiesto* párrafo por párrafo, capítulo por capítulo, estudiando la conexión de una afirmación con otra, el razonamiento que se desenvuelve armónicamente...» Éstos son los consejos que desde Viena ofrece a Vincenzo Bianco el día 28 de marzo de 1924. El primero de marzo de 1924 comenzó a salir *L'Ordine Nuovo* como quincenal.[43]

Gramsci se preocupaba por la «ensañada campaña ideológica» con la que los fascistas intentaban «destruir lo poco de cultura y de conciencia marxista que existía en Italia». Por ello quiere instrumentos adecuados «para la educación de los camaradas más cualificados y responsables» y los medios de penetración «en ciertos ambientes de intelectuales y de técnicos». Togliatti, en un testimonio muy importante, recuerda que Gramsci intentaba seguir «en cierto sentido el modelo de los primeros años de la revista *Critica* de Croce» y quería enfocar las etapas del movimiento obrero en Italia, analizando las diversas posiciones ideológicas.

No se trata de seguir, en las páginas del quincenal *Ordine Nuovo*, su enfoque en los penetrantes análisis sobre el fascismo, aunque el tema merece la pena. Más bien se trata de insistir sobre algunos temas ya tratados. En el editorial del primero de marzo de 1924 habla de educación política, claridad de ideas, experiencia histórica. En el artículo titulado *Jefe* del mismo número, trata de la preparación teórica «revolucionaria», de la «vitalidad del marxismo», que es «la interpretación más segura y profunda de la naturaleza y de la historia». En el balance de la primera quincena de abril afirma: «Saber traducir al lenguaje histórico italiano los principales postulados de la doctrina y de la táctica de la In-

ternacional comunista.» En el artículo del primero de abril de 1925, sobre *La escuela del partido*: «No caben en nuestras filas "ni un estudio objetivo" ni una "cultura desinteresada", nada que se asemeje a lo que se considera como objeto normal de enseñanza, según la concepción humanista burguesa, de la educación... Para nosotros estudio y cultura significan conciencia teórica de nuestros fines inmediatos y supremos y del modo como lograremos realizarlos. La escuela del partido debe colmar el vacío que existe entre lo que debería ser y lo que es... Sin conciencia teórica... sin doctrina revolucionaria... como armas, el partido no existe.» [44]

Un mes después, Gramsci volvía al problema de la *necesidad de una preparación ideológica masiva*:

«Si exceptuamos a Antonio Labriola, en Italia el marxismo ha sido estudiado más por los intelectuales burgueses, para desnaturalizarlo y utilizarlo en su política burguesa, que por los revolucionarios. Hemos visto que en el partido socialista italiano, conviven pacíficamente las tendencias más dispares; hemos visto que el partido mantenía como opiniones oficiales las concepciones más contradictorias. Nunca se le ocurrió a la dirección del partido que para luchar contra la ideología burguesa, para liberar a las masas del capitalismo tuviese que difundirse la doctrina marxista y defenderla de toda deformación...

»Se dice que el marxismo ha tenido mucho éxito en Italia y, es verdad, en un cierto sentido. Lo que no es verdad es que esa fortuna haya ayudado al proletariado, pues no ha servido para crear nuevos medios de lucha, no se ha convertido en un fenómeno revolucionario. El marxismo, es decir, algunas afirmaciones arrancadas de los escritos de Marx, ha servido para que la burguesía pudiera demostrar que su desarrollo era necesario, que era preciso recortar la democracia, que había que pisotear las leyes, que había que reírse de la libertad y de la justicia. A esto, los filósofos burgueses italianos lo han llamado marxismo y constatan que Marx ha producido algunas ideas que le pueden servir a la burguesía, sin tener que recurrir a justificaciones... marxistas, en su lucha contra los trabajadores. Los reformistas, para corregir esta interpretación fraudulenta, se han convertido en demócratas, en turiferarios de todos los santos desconsagrados por el capitalismo. Los teóricos de la burguesía italiana han tenido la habilidad de crear el concepto de "nación proletaria", es decir, de sostener que toda Italia era "proletaria" y que la concepción de Marx debía aplicarse a la lucha de Italia contra los otros Estados capitalistas, no a la lucha del proletariado italiano contra el capitalismo italiano... Así han sido marxistas Enrique Ferri, Guillermo Ferrero, Aquiles Loria, Pablo Orano, Benito Mussolini...

»Hay que luchar contra este tipo de confusión y para que el partido intensifique y sistematice su actividad ideológica, que plantee como deber del militante el conocimiento del marxismo-leninismo, al menos en sus términos más generales.» [45]

11. El arco de la reflexión gramsciana, antes de su arresto, puede considerarse acabado en el ensayo no terminado sobre *Algunos temas de la cuestión meridional* del año 1926; este ensayo, que debía haberse publicado en 1927, fue encontrado por Camilla Ravera y vio la luz en París el año 30, en *Stato Operaio*. «El ensayo, inacabado, es, más que nada, el prólogo a los trabajos sobre la actividad concreta de los *intelectuales*, sobre sus funciones efectivas en la sociedad italiana, en relación con la lucha de clases.» [46] El mismo Gramsci se referirá a este ensayo en su carta a Tatiana del 19 de marzo de 1927, indicándole el carácter programático del mismo, tanto en relación con el papel de los intelectuales en la organización de la cultura, como a propósito de Croce.

Gramsci quiere ver la cuestión meridional y los problemas de las masas campesinas del Sur como parte de la situación italiana y en relación con la actividad revolucionaria de los comunistas torineses. En este examen se encuentra ante «los grandes intelectuales» meridionales, especialmente Benedetto Croce, cuya influencia sobre el grupo del *Ordine Nuovo* Gramsci reconoce plenamente, aunque su reconocimiento se produzca precisamente cuando tuvo lugar la ruptura («el *Ordine Nuovo* y los comunistas torineses representan una ruptura completa con la tradición y el inicio de un desarrollo nuevo después de haber sufrido la influencia intelectual de Giustino Fortunato y de Benedetto Croce, por lo que pueden relacionarse con dichas formaciones intelectuales»).

Al analizar la situación meridional, Gramsci llega a ciertas conclusiones, en primer lugar, de orden general: «Los intelectuales, por su misma naturaleza y función histórica, se desarrollan muy lentamente, mucho más lentamente que cualquier otro grupo social. Representan toda la tradición cultural de un pueblo, quieren reasumir y sintetizar en sí toda la historia, sobre todo, el viejo tipo de intelectual, el intelectual nacido en un área campesina.» En el fondo de las palabras de Gramsci percibimos a Salvemini, aunque Gramsci vaya más allá. En Italia, y sobre todo en la Italia meridional, «el estrato medio de los intelectuales» está ligado por sus impulsos e ideologías al mundo campesino y artesano: es la «conciencia» de este mundo. En un plano superior se sitúan los grandes intelectuales, como Croce y Giustino Fortunato, que, «cen-

tralizando y dirigiendo» a la masa intelectual tradicional, logran, mediante su influencia, insertar en el gran «bloque agrario» a los varios estratos de la población que dominan, «por encima» de los «grandes terratenientes», por lo que «repesentan el gozne del sistema meridional y son, en un cierto sentido, las mayores figuras de la reacción italiana» o «los reaccionarios más eficaces de toda la península». Gramsci, precisamente al fijarse en la obra de Croce y Fortunato, señala mucho más precisamente la función desempeñada por los intelectuales a nivel general: «Hombres de muchísima cultura e inteligencia, procedentes del tradicional Mediodía, más ligados a la cultura europea y, por ende, mundial, tenían todas las dotes necesarias para satisfacer las necesidades intelectuales de los representantes más honestos de la juventud cultivada del Mediodía, para consolar las veleidades de revuelta contra las condiciones externas, para guiarlos según un término medio de serenidad clásica en el pensamiento y en la acción.»

En otras palabras, el intelectual siempre está unido a un grupo social. Los intelectuales meridionales de extracción artesana y campesina, proclives a aspiraciones revolucionarias, se encuentran ante el gran intelectual del tipo Croce, que está unido a la burguesía agraria y que logra apartarlos de la masa campesina, es decir, de sus problemas y de su clarificación «científica», para una acción revolucionaria, haciéndolos participar en la cultura nacional y europea», o sea, llevándolos a otra temática y destrozando su nexo orgánico, histórico y real. El análisis de Gramsci no se para aquí; subraya la presencia del clero, afirma, por ejemplo, que «el clero pertenece al grupo social de los intelectuales». Pone de relieve que las modificaciones radicales introducidas por el desarrollo del capitalismo imponen un nuevo tipo de intelectual: «El viejo tipo de intelectual era el elemento organizador de una sociedad basada primordialmente en las clases campesina y artesana...; la industria ha introducido un nuevo tipo de intelectual, el organizador técnico, el especialista en la ciencia aplicada..., con todas sus características de orden y disciplina intelectual.»

Las conclusiones que fluyen del texto gramsciano son de diferente índole. Así reafirma la importancia de los «intelectuales» como «conciencia» organizativa y unificadora de los grupos y clases; habla de la necesidad de un análisis histórico-sociológico profundo de la situación italiana, con su dualismo de fondo (obreros septentrionales y campesinos meridionales). Distingue varios niveles de intelectuales e indica la función directiva que asumen los grandes intelectuales (tipo Croce), a quienes se reconoce una función particularmente *activa.* Los presenta como solidarios o incluso como «motores» de la alta burguesía; ellos bloquean, subvierten el empuje revolucionario que viene desde abajo, de las necesidades urgentes, de la agudización de las contradicciones, «distanciando» a los intelectuales medios de la base real, impidiendo su expresión cultural y, por tanto, que clarifiquen y orienten las exigencias y los problemas, insertándose en el ámbito de una cultura «nacional» y europea «desinteresada», es decir, desenraizada de su propio contexto originario. De este modo, en definitiva, la hacen inactiva o activa al servicio de la clase dominante y, por tanto, implicada en la tarea de desarrollar soluciones de tipo moderado, para que no estallen las contradicciones.[47]

Si queremos advertir en toda su extensión el valor que se debe atribuir al análisis gramsciano, por limitado que se crea, bastará confrontarlo con las invectivas generosas y las rudas impaciencias de Salvemini sobre el mismo tema del intelectual meridional, pequeño y medio, en relación con la primera guerra mundial, así como sobre la «función» local de los mismos o sobre su papel en la burocracia del Estado italiano. Gramsci veía como opuesto al intelectual medio de viejo tipo, «nacido en zonas rurales», de origen meridional aunque haya emigrado al Norte, el intelectual ligado a la industria de las ciudades septentrionales. El mismo Croce, es decir, la función de guía de la cultura que desempeñó éste, le parecía fecundo, sobre todo en relación con el primer tipo de intelectual, el cual, por otra parte, fue muy eficaz, dada la composición social italiana y su burocracia compuesta de funcionarios y enseñantes «meridionales». Dos cosas cree Gramsci que son importantes: poner en evidencia la función de los intelectuales en la lucha de clases y hacer comprender la importancia que representa el arrancar a los intelectuales del bloque dominante, «disgregar el bloque intelectual que es de un armazón muy flexible, pero a su vez muy resistente para los intereses del bloque de los grandes propietarios agrícolas», reconduciéndolos a una función activa a nivel nacional y restableciendo el nexo orgánico con el proletariado y los campesinos. No es casual que la investigación de Gramsci se cierre con un elogio conmovido del esfuerzo que realizó Gobetti para crear una gran masa de intelectuales de izquierda, es decir, unidos orgánicamente al proletariado.

Es evidente que Gramsci, ya cerca de su ingreso en la cárcel, había fijado todas las líneas de su posición; había elevado a consciencia todas las promesas, sobreentendidas o no explicitadas a fondo, de su obra: necesidad para la lucha política de una lucha ideológica y cultural; nada de fatalismos, nada de determinismo, nada de necesidades naturalistas en el proceso de la liberación

humana, sino influencia decisiva de la concienciación, de la elección responsable, de la ruptura revolucionaria deliberada. Todo aquello que una y otra vez sus adversarios habían calificado de bergsonianismo, voluntarismo, fatalismo, era en realidad rechazo lúcido y racional de todo dogmatismo, rechazo intransigente de todo pactismo.

12. Aun admitiendo la pretensión de individualizar *muy* claramente las *Cartas desde la cárcel* y los *Cuadernos* como frutos de un nuevo tipo de reflexión, no sería difícil comparar textos y módulos de la producción gramsciana anterior y posterior al encarcelamiento. Resulta fácil observar que Gramsci utiliza como método constante el volver continuamente sobre un mismo tema, sobre una misma formulación, para retomar el motivo y profundizar, integrar, correguir. Incluso cuando se da un cambio de inflexión y se ahonda en un sentido hasta transformarlo, la temática y los términos permanecen invariados. Es la obra de una persona que rumía, escribe y reescribe. Es probable que la enseñanza que impartió a Viglongo y que luego repitió a Bianco fuera la teorización de una experiencia y de un hábito. Su situación en la cárcel favoreció un trabajo de tal tipo. Mientras no tengamos una reproducción fiel de los *Cuadernos* y una documentación crítica de las etapas de su larga elaboración y se determinen con exactitud las fechas de los diversos momentos, subsiste el riesgo de deformar y de malinterpretar su pensamiento, es decir, de dejarse escapar un proceso que podría ser atestiguado si fuesen estudiadas exactamente sus diferentes redacciones.

El problema de los intelectuales no fue sólo uno de los muchos temas que tocó en la cárcel. Fue el núcleo en torno al cual gira todo lo demás. Podemos estudiar sus investigaciones en grandes bloques. Así, desde el punto de vista de la historia tenemos: 1) los intelectuales italianos durante la Edad Media (la Iglesia y el clero), durante el Renacimiento, visto bajo el prisma de De Santis, es decir, como punto crítico de la historia de Italia, y en el *Risorgimento*; 2) los intelectuales frente al fascismo, su colaboración en el nacimiento de éste y su comportamiento frente a la dictadura; 3) los intelectuales italianos en el extranjero (significado y valor de tal fenómeno); 4) Benedetto Croce, su concepción y su función. Desde un punto de vista teórico tenemos: 1) los numerosos análisis sobre las instituciones culturales, la enseñanza, los instrumentos de difusión y penetración cultural; 2) el estudio sistemático de las diversas «formas» de intelectual, de su función y de sus posibilidades; 3) el estudio sistemático de las tareas y de los problemas de la cultura en la fase de lucha por una sociedad socialista, a propósito del príncipe moderno; 4) anotaciones sobre las posibilidades que se podrían realizar en una sociedad socialista.

En el limitado ámbito de una ponencia no es posible intentar una reordenación de todos los materiales de Gramsci, refiriéndose a sus fuentes, discutiéndolos, aunque tuvieran el mismo punto de partida que aquí desarrollo. Continúa siendo verdad la observación que Bobbio hizo en el año 1954 de que los apuntes de Gramsci son todo lo que poseemos en Italia sobre el problema de la historia y de la organización de los intelectuales; es sustancialmente verdad, sobre todo cuando se tiene en cuenta la exigencia unitaria que preside la investigación gramsciana.[48] Ésta no recensiona y examina un determinado tipo de «productos», sino que investiga sobre las relaciones de la «unidad orgánica» entre actividad de grupos y de personalidad y un «determinado momento histórico-social», captado con todas sus contradicciones, y en todos sus aspectos: historia de la cultura unida a la totalidad de la vida. Remitiéndose a una observación de De Santis, se replantea el problema del significado del término «cultura». «Significa indudablemente una "concepción de la vida y del hombre" coherente, unitaria y de difusión nacional, una "religión laica", una filosofía que se ha convertido precisamente en "cultura", es decir, que ha generado una ética, un modo de vivir, una conducta civil e individual.»

El problema gramsciano está unido, como subrayó Bobbio, a una preocupación, que fue europea hacia los años 1929 y 1930, frente a la crisis de los regímenes liberal-democráticos; una preocupación que inspiró obras de grandísima repercusión. Hay que tener presente, sin embargo, que las raíces de Gramsci, como hemos visto, eran profundas y complejas. Éste había sido siempre su problema, el de la cultura y del hombre de cultura en la vida política, especialmente, el problema de la posición que ocupa el intelectual en la batalla por el socialismo y cómo debe entenderse el trabajo intelectual; más aún, desde qué perspectiva hay que ver el nexo entre las fuerzas reales, las relaciones sociales históricamente determinadas, y las ideas, concepciones del mundo, elaboraciones teóricas. Se trataba del momento más delicado de una toma de postura a nivel político, no sólo de un punto clave de la interpretación doctrinal de Marx. Aquí entraba en juego toda la concepción de la filosofía de la praxis, la polémica contra el positivismo y el sociologismo positivista, la tesis del carácter conservador de la concepción de una «naturaleza humana» y de sus estructuras estables, propia de un planteamiento presuntamente «científico» de la lucha por el socialismo.

La investigación histórica sobre los intelectuales italianos se

colocaba, antes que en un debate agudizado por el advenimiento del fascismo, en la elaboración de un marxismo no dogmático, emprendida por Gramsci desde sus primeros escritos. La verificación histórica era paralela a la discusión teórica y a la toma de postura política, inducida a veces incluso por las nuevas tomas de postura de Croce frente al fascismo (también éstas deben verse vinculadas al ámbito de las manifestaciones de los «intelectuales», sobre todo de los «grandes intelectuales», en todas las partes de Europa). Tomas de postura que, quiero subrayarlo una vez más, no se expresan tanto en el *Manifesto degli intellettuali*, cuanto en las obras teóricas y, sobre todo, históricas. La *Storia del Regno di Napoli* es del año 1925; del 1928, la *Storia d'Italia*; de 1932 la *Storia d'Europa* (su otro libro de historia importante, el de la revolución napolitana de 1799 salió a luz pública el año 1899, reciente su ruptura con el marxismo de Labriola). El aguerrido defensor de la cultura «desinteresada», separada (¿cómo no recordar el famoso encontronazo y la ruptura entre el joven Croce y Antonio Labriola?), advertía, sin embargo, que «ser partidario de la libertad en abstracto no es nada». Era vano «distinguir entre lo que debe hacer un intelectual y un político, como si el intelectual no fuese también un político, y no sólo un político... de la "intelectualidad"».[49] Gramsci captó perfectamente el carácter de «manifiesto político» que tuvo el discurso de Croce durante el congreso de filosofía de Oxford; vio el proceso que representaba la afirmación de que «el gran intelectual debe, también él, sumergirse en la vida práctica»; advirtió el aspecto político fundamental de la obra de Croce (incluso el «drogamiento político que exhala su historicismo»). Por lo demás, ya en su ensayo de 1926 sobre la cuestión meridional todo esto resulta claro. Lo que sucede es que el cambio de actitud de Croce y de la cultura crociana vuelve a replantear a Gramsci cuestiones primarias; en primer lugar, el significado del proceso de «ruptura» de los intelectuales tradicionales («los intelectuales tradicionales, al distanciarse del grupo social al que habían dado hasta el momento la forma más elevada y comprehensiva y, por tanto, el conocimiento más vasto y perfecto del Estado moderno, realizan un acto de incalculable significado histórico»); en segundo lugar, la verificación histórica del valor de la «separación» y de la aparente autonomía de los grupos intelectuales; en tercer lugar, el reexamen de la función del grupo del *Ordine Nuovo* en la lucha política más reciente.

13. Al remitirse a la historia italiana, no sólo realizaba un acto obligado («cuando no se logra la diferenciación, se condena en bloque todo el pasado... Por otra parte, también es cierto que manipulando las perspectivas se puede encontrar en el pasado todo lo que se quiera...»), sino que se preocupaba de un acontecimiento de «distanciación» singular («el hombre del Renacimiento...»), de una «separación» (la diáspora de los intelectuales italianos y su cosmopolitismo; el clero), y también de una gran tradición cultural y artística («la Italia productora de belleza y de cultura para toda Europa») en una serie de fracasos nacionales.[50] Era la idea de una singular complejidad histórica, con la posibilidad de muchas «tradiciones», y de «elecciones» diferentes, que es la tradición oficial; dicha diversidad significa la premura por llegar más al fondo de las cosas («La tradición italiana presenta filones diferentes: el de la resistencia encarnizada, el de la lucha, el del pactismo y versatilismo. Cada grupo puede remitirse a uno de estos filones tradicionales distinguiendo entre hechos reales e ideologías, entre luchas efectivas y luchas verbales, etc., etc.; *puede sostener incluso que inicia una nueva tradición, de la cual se encuentran en el pasado únicamente elementos moleculares y que hay que valorarlos...*»). De hecho, los *Cuadernos* pueden verse desde el punto de vista del problema de los «intelectuales», pero también como el intento de elaborar una historia *diferente* de Italia, «eligiendo» *otra* tradición. Es central para todas las grandes cuestiones políticas la aproximación buscada a través del problema de la «cultura»: la verificación del significado de una toma de conciencia que busca la «dirección consciente» de un movimiento popular, cuya «espontaneidad» no es reducible a la «pura necesidad». Hacia el final de su esfuerzo teórico e histórico, Gramsci presenta su pensamiento como una reflexión y defensa de la actividad del grupo del *Ordine Nuovo*, a través de la decidida reasunción de las posiciones más discutidas de dicho grupo. De aquí las discusiones cada vez más articuladas sobre los intelectuales italianos y sobre Croce; de aquí las polémicas de orden filosófico general («El factor económico... no es más que uno de los muchos modos con los que se presenta el proceso histórico más profundo...; es precisamente este proceso más profundo el que pretende explicar la filosofía de la praxis, por lo que es una filosofía, una antropología, y no un simple examen de investigación histórica»;[51] «hay que recalcar que no se puede hablar de "naturaleza" como de algo fijo, inmutable y objetivo. Se me ocurre que, según nuestra actual concepción histórica, el término "natural" significa "justo" y "normal"; sin embargo, los más no tienen conciencia de esta actualidad determinada históricamente y continúan con una forma de pensar eterna e inmutable... La "naturaleza" del hombre es el conjunto de las relaciones sociales determinadas por una conciencia históricamente definida; esta

conciencia por sí sola puede indicar lo que es "natural" o "antinatural". Aún más, el conjunto de las relaciones sociales es contradictorio siempre y está en continuo desarrollo, ya que la "naturaleza" del hombre no es algo homogéneo para todos los hombres de todos los tiempos», etc., etc.).[52]

Su perspectiva filosófica e histórica, cada vez más articulada, tenía el objetivo de mostrar el peso decisivo de la toma de conciencia, de la clarificación («cultura»), para la lucha política; el peso decisivo de los grupos intelectuales, capaces de ejercer una «dirección consciente». No es mera coincidencia que Gramsci rechace las acusaciones de «voluntarismo» para reafirmar el nexo que establecían los miembros del grupo del *Ordine Nuovo* entre teoría y acción: «Esta dirección no era abstracta, no consistía en repetir mecánicamente las fórmulas científicas o teóricas; no confundía la política, la acción real con la disquisición teorética; ésta se aplicaba a hombres reales, formados en relaciones históricas determinadas, con sentimientos determinados, con su forma de vivir característica, con sus fragmentos de concepción del mundo, etc., que eran el resultado de las combinaciones espontáneas de un determinado ambiente de producción material, con la aglomeración "casual" de elementos sociales diferentes. Este elemento de "espontaneidad"... fue *educado*, enderezado, purificado de todo lo que de extraño podía contaminarlo para volverlo homogéneo, pero de forma viva, históricamente eficiente, con la teoría moderna. Los mismos dirigentes hablaban de la "espontaneidad" del movimiento; era justo que se hablase de ello; esta afirmación era un estímulo, un acicate, un elemento de unificación en profundidad, era, antes de nada, la negación de algo arbitrario, aventurerista, artificial y no históricamente necesario. Daba a la masa una conciencia "teórica" de creadora de *valores históricos* e institucionales, de fundadora de Estados. Esta unidad entre la "espontaneidad" y la "dirección consciente", es decir, la disciplina, es precisamente la acción política real de las clases subalternas, en cuanto política de masa y no simple aventura de grupos que se remiten a la masa.» [53]

14. Es evidente que un planteamiento justo de la problemática de Gramsci no debe prescindir ni de un examen completo de sus experiencias políticas ni del intento de replantear toda la historia italiana con nuevas perspectivas. Tampoco se debe prescindir, *a fortiori*, de un reexamen de todas sus discusiones más estrictamente teóricas sobre la filosofía o filosofías («existen muchas filosofías o concepciones del mundo y siempre hay que elegir una de ellas»),[54] sobre las ideologías, sobre el nexo «filosofía»-política, sobre el nexo teoría-praxis, sobre la función «modificante» de la toma de conciencia, etc.

El resultado sería una nueva confirmación y precisión fundamental de la importancia de la «cultura» y de la obra de los «intelectuales», de las posibilidades *activas* que el individuo ha de revertir sobre los momentos de su propio pueblo («se puede hablar de tradición nacional cuando la genialidad individual se incorpora activamente, es decir, política y socialmente, en la nación de la que ha salido el individuo, cuando transforma al propio pueblo y le imprime un movimiento que forma precisamente la tradición»).[55]

La comprensión cada vez más sutil de la «innovación fundamental introducida por la filosofía de la praxis», que consiste en que «no existe una *naturaleza humana* abstracta, fija e inmutable..., sino que... es el conjunto de las aportaciones sociales históricamente determinadas, o sea, un hecho aceptable históricamente, dentro de ciertos límites, con los métodos de la filología y de la crítica», que fundamenta una dimensión histórica más articulada, y que, por tanto, da un sentido más difuminado al acontecer humano, añadido al claro rechazo de todo residuo «trascendentalista» y de «dios escondido», le permiten a Gramsci *historizar* todo el complejo de las relaciones entre los intelectuales y la sociedad, entre la política y la cultura. Los términos de la relación, y la relación misma, no se plantean como algo válido para siempre y por siempre. El sentido que se debe atribuir a los términos «cultura», «intelectual», «filosofía», las formas de sus relaciones, son devueltos a sus contextos reales y, por lo mismo, diferentes. Gramsci puede poner en guardia frente al error metodológico difuso de individualizar los criterios de determinación (qué es la cultura, la actividad individual y la función de los intelectuales) «en el interior de las actividades intelectuales y no, por el contrario, en el conjunto de las relaciones en las que ellas y, por tanto, los grupos que las personifican, se encuentran en el complejo general de las relaciones sociales».[56] Partiendo de la afirmación de que «todos los hombres son intelectuales», de que todo hombre «al margen de su profesión» es también partícipe de alguna visión de la vida, partiendo de que la función de una toma de consciencia activa hace cambiar no sólo las concepciones del mundo y las formas de pensamiento, sino también sus formas de actuar, tendremos como resultado que los grupos desarrollan de forma eminente una función intelectual («todos los hombres son intelectuales..., pero no todos los hombres ejercen en la sociedad la función de intelectuales»). Las conocidísimas notas gramscianas sobre los «intelectuales tradicionales» y sobre los «intelec-

tuales orgánicos» (sobre los grupos «tradicionales» que se «separan» e intentan conquistar su autonomía y sobre la diferente asimilación de los intelectuales tradicionales por parte de los nuevos grupos dominantes) se conectan con el análisis histórico de la tradición realizado bajo la perspectiva de la crisis y de la renovación de la sociedad italiana; se conectan a los problemas que emergen de la crisis fascista del Estado burgués y a la lucha por una sociedad socialista, y reflejan las modificaciones introducidas por el cambio de las relaciones de producción y por la difusión de la industria. Sobre la base de las funciones más generales del intelectual, se perfila en el mundo moderno, por mediación de la educación técnica, un tipo nuevo de intelectual. Muchas veces se ha llamado la atención sobre el hecho muy significativo de que los *Cuadernos* del año 1930 se remiten a la actividad del *Ordine Nuovo*: «Sobre esta base [*el nuevo tipo de intelectual expresado por el mundo industrial*] ha trabajado el semanario *Ordine Nuovo*, para elaborar ciertas formas de un nuevo intelectualismo y para determinar los nuevos conceptos; ésta no ha sido una de las menores razones por las que tuvo tanto éxito, ya que un tal planteamiento correspondía a aspiraciones latentes y estaba en conformidad con el desarrollo de las formas reales de vida. El nuevo modo de ser de este intelectual no puede basarse ya en la elocuencia, como motor externo y momentáneo de los afectos y de las pasiones, sino en mezclarse activamente con la vida práctica, como constructor, organizador, "persuasor permanente", no sólo como puro orador y, sin embargo, por encima del espíritu abstracto del matemático: partiendo de la técnica-trabajo llega a la técnica-ciencia y a la concepción de un humanismo histórico, sin la cual se limita a ser un simpre "especialista" y no se convierte en un "dirigente" (especialista + político)».

En la sociedad industrial, el intelectual es el que expresa conscientemente y elabora críticamente los puntos de vista unitarios del conjunto, que no sólo se concretan en concepciones orgánicas del mundo y de la vida, en normas de conducta, sino que permiten alcanzar la *hegemonía*, es decir, el equilibrio y el consenso. La diferencia estriba en que tal obra intelectual no se explica, como en las sociedades más atrasadas, con instrumentos «retóricos», sino que lo hace a un nivel «histórico-filosófico», es decir, «científico» en sentido estricto: conciencia adecuada al proceso histórico.

Aquí el pensamiento de Gramsci alcanza su punto álgido; da a la «cultura» una importancia máxima: la lucha de clases se hace decisiva cuando se llega al nivel de consciencia completa, al plano

«filosófico». Las contradicciones estallan en este plano y los conflictos se resuelven con la constitución de nuevas hegemonías. Los intelectuales, en cuanto «funcionarios» del «complejo de las sobrestructuras», desempeñan un papel decisivo para poder realizar la conquista de la hegemonía. Obviamente, la batalla ideológica está vinculada a todas las fuerzas reales; las suministra claridad y es precisamente por esto por lo que ocurren en *su* terreno las opciones capaces de incidir sobre los procesos históricos. Así, la prolongada reelaboración del proceso gamsciano llega a su fin transfigurando los mismos términos. En la carta a Tatiana del 7 de septiembre de 1931, Gramsci subraya cómo ha ido ampliando el concepto de intelectual («yo extiendo mucho la noción de intelectual y no me limito a la noción corriente que se refiere a los grandes intelectuales»), pero sobre todo pone de relieve el significado de *hegemonía* respecto del de *dictadura*, conectando la obra de los intelectuales con el primero («Este estudio lleva incluso a ciertas determinaciones del concepto de Estado, que corrientemente es entendido como sociedad política —o dictadura o aparato coercitivo para conformar la masa popular al tipo de producción y a la economía de un momento determinado— y no como un equilibrio de la sociedad política con la sociedad civil —o hegemonía de un grupo social sobre toda la sociedad nacional, ejercitada a través de las organizaciones...—, ya que, precisamente los intelectuales operan en la sociedad civil»).

Si es verdad que «los hombres toman consciencia de los conflictos de estructura en el terreno de las ideologías»;[57] si es verdad que «la realización de una aportación hegemónica... determina una reforma de las conciencias y de los métodos de conocimiento» (es decir, se introduce «una nueva moral conforme a una nueva concepción del mundo»); si es verdad también que «las estructuras y las sobrestructuras forman un "bloque histórico"»; y que «el conjunto complejo y contradictorio de la sobrestructura es el reflejo del conjunto de las relaciones sociales de producción», está clara la función «hegemónica» que incunbe a los intelectuales en la realización de la hegemonía. Pero también es clara la transfiguración del concepto de «intelectual», del «intelectual nuevo». La elaboración de la «concepción del mundo» o formulación a nivel de claridad conceptual de las relaciones y de los contrastes profundos de la sociedad —y de los modos de su resolución— no puede ocurrir como «elaboración "individual" de conceptos sistemáticamente coherentes». Se realizará como «lucha cultural» para transformar la «mentalidad popular», como verificación concreta de la historia de la «verdad» de las ideas, como síntesis real del

«elemento popular», que «siente, pero no siempre comprende o sabe» y del «elemento intelectual», que «sabe, pero no siempre comprende y, especialmente, siente». La falta de síntesis da lugar, por un lado, a la pedantería y al filisteísmo y, por otro lado, a pasión ciega y al sectarismo. «No se hace política-historia sin... esta conexión... entre intelectuales y pueblo-nación. Cuando falta tal nexo, las relaciones del intelectual con el pueblo-nación son, o se reducen, a relaciones de orden estrictamente burocrático, formal; los intelectuales se convierten en una casta o un sacerdocio (el así llamado centralismo orgánico).»[58]

Gramsci va más allá: «Si la relación entre intelectuales y pueblo-nación, entre dirigentes y dirigidos, se produce mediante una adhesión orgánica, en la que el sentimiento-pasión se convierte en comprensión y, por tanto, en saber (no mecánico, sino vivo) sólo entonces existe una relación de representación y ocurre el cambio de elementos individuales entre gobernados y gobernantes, entre dirigidos y dirigentes, se realiza la vida del conjunto que es únicamente la fuerza social; se crea el "bloque histórico".»[59]

Sobre estas bases asumen su pleno significado algunos de los temas más característicos del Gramsci de los *Cuadernos*, empezando por la presentación de la filosofía de una época histórica, no tanto como la elaboración de *un* filósofo o de un grupo, cuanto como *norma de acción colectiva* y como *«historia» concreta y completa (integral)*; («crear una nueva cultura no significa únicamente hacer descubrimientos "originales", individuales, sino que también significa, sobre todo, difundir críticamente las verdades ya descubiertas, "socializarlas", por así decir, y, por tanto, convertirlas en bases de acción vital, en elemento de coordinación y de ordenamiento intelecual y moral»).[60]

Sobre estas mismas bases se apoya también el concepto de partido, el príncipe moderno, como «intelectual colectivo», que mantiene la unidad de todo un bloque social y que funciona como «experimentador histórico» de las concepciones generales elaboradas con formas nuevas y operantes por élites, formadas «por la adhesión individual... porque, si se trata de dirigir orgánicamente a "toda la masa orgánicamente activa", hay que dirigirla con innovaciones y no según los viejos esquemas, y la innovación no puede ser de masa, en sus primeros estadios, si no es mediante la colaboración de una élite, en la que la concepción implícita en la actividad humana se haya convertido en cierta medida en conciencia actual coherente y sistemática y en voluntad precisa y decidida».

En un mundo dividido en clases y en grupos que están en lucha; en una humanidad en contradicción consigo misma, con laceraciones incurables, las filosofías y las culturas son muchas y están en conflicto, forman *parte* de una batalla. En una humanidad reconciliada, la condición será muy diferente. El nexo entre cultura y política, tanto en una como en otra condición, se perfila netamente en los textos gramscianos sin ninguna clase de equívocos. Una observación que hizo Gramsci en 1933 tiene un valor emblemático para cualquier aspecto de la cultura: «Que un político presione para que el arte de su tiempo exprese un determinado mundo cultural constituye una actividad política, pero no de crítica artística. Si el mundo cultural por el que lucha se ha hecho vivo y necesario..., encontrará sus artistas... Si... esta irresistibilidad no se ve y no opera, significa que aquél no era más que un mundo ficticio y postizo, una pura elucubración libresca, obra de mediocres que se lamentan de que los hombres con mayor talla intelectual no estén de acuerdo con ellos... El principio formal de la distinción de las categorías espirituales y de su unidad de circulación, incluso en su aspecto abstracto, permite captar la realidad efectiva y criticar la arbitrariedad y la pseudocrítica de quien no quiere jugar con las cartas descubiertas o es simplemente un mediocre que, por casualidad, ha sido colocado en un lugar de mando.»[61]

1. L. C., págs. 58-59 (los subrayados en las citas de Gramsci son generalmente nuestros). [*Cf.* La traducción castellana de esta carta en: *A. G. Antología.* Selección, traducción y notas de Manuel Sacristán. Madrid, Siglo XXI Editores, 1974 (2.ª ed.), págs. 223-226.]

2. S. G. págs. 22-26. *Cf.* también págs. 73-74. «Recordemos la polémica surgida entre Tasca y Amadeo, antes de 1914, recogida por *Unità* de Florencia. En relación con ella, se dice frecuentemente que el extremismo "economicista" estaba justificado por el oportunismo culturalista y tal afirmación se extiende a todos los aspectos del conflicto; pero yo me pregunto, ¿no se podría decir también lo contrario, que el oportunismo culturalista estaba justificado por el extremismo economicista? La realidad es que no podemos justificar, ni ahora ni nunca, a ninguno de los dos. En todo caso podrán ser "explicados" de forma realista como aspectos de una misma inmadurez y de un mismo estadio primitivo.»

3. S. G. pág. 23.
4. S. G. pág. 26.
5. S. G., págs. 62-63.
6. S. G., págs. 63-64.
7. S. G., pág. 59.
8. S. G., págs. 84-85.
9. S. G., pág. 124.
10. S. G., pág. 107.
11. *Ibidem*, pág. 147. *Cf.* también págs. 131-132 y 133-135.
12. *Ibidem*, pág. 214.
13. *Ibid.*, pág. 150. [*Cf. Antología*, ed. cit. pág. 34.]
14. *Ibid.*, págs. 150-152. [*Cf. Antología*, ed. cit., pág. 35-36.]
15. *Ibid.*, pág. 155.
16. *Ibid.*, pág. 163.
17. *Ibid.*, pág. 178.
18. *Ibid.*, pág. 205.
19. *Ibid.*, pág. 128 y siguientes. [*Cf. Antología*, ed. cit. pág. 38 y siguientes].
20. *Ibid.*, pág. 220. [*Cf. Antología*, ed. cit. pág. 40].
21. *Ibid.*, pág. 262.
22. *Ibid.*, pág. 268.
23. *Ibid.*, págs. 269-275.
24. *Ibid.*, págs. 284-285. [*Cf. Antología*, ed. cit. pág. 49].
25. *Ibid.*, pág. 281. [*Cf. Antología*, ed. cit. pág. 45].
26. *Ibid.*, pág. 282. [*Cf. Antología*, ed. cit. pág. 46].
27. *Ibid.*, pág. 283.
28. *Ibid.*, pág. 186.
29. *Ibid.*, pág. 196.
30. *Ibid.*, pág. 200.
31. *Ibid.*, pág. 328.
32. *Ibid.*, pág. 251 y 254.
33. *Rinascita*, 7 de marzo de 1964, pág. 32.
34. S.G. págs. 16, 24-26.
35. *Ibid.*, pág. 144 y siguientes.
36. *Ibid.*, pág. 301.
37. *Ordine Nuovo*, (1919-1920) Einaudi, Turín, 1954, pág. 146. [*Cf. Antología*, ed. cit. pág. 98].
38. *Duemila pagine di Gramsci*, Il Saggiatore, Milán 1964, v. I, pág. 546.
39. *Duemila pagine di Gramsci*, Il Saggiatore, Milán, 1964, v. I, pág. 554.
40. *Ibid.*, v. II, pág. 33. [*Cf. Antología*, pág. 154].
41. *Ibid.*, v. I, pág. 626.
42. *Ibid.*, v. I, pág. 627.
43. *Ibid.*, v. II, págs. 41-42.
44. *Ibid.*, v. I, págs. 741-742.
45. *Ibid.*, v. I, págs. 746-747.

46. *Ibid.*, v. I, p. 793. [*Cf.* la traducción de los fragmentos más importantes de este ensayo en *Antología*, ed. cit. pág. 192 y sigs.].
47. D., v. I, pág. 810 y siguientes.
48. *Letteratura e vita nazionale*, ed. Einaudi, Turín, 1950, págs. 5-6, 57-58.
49. *Passato e presente*, ed. cit., pág. 29.
50. *Passato e presente*, ed. cit., págs. 31, 34, 39.
51. *Ibid.*, págs. 183-184.
52. *Note sul Machiavelli*, ed. cit., pág. 8.
53. *Passato e presente*, ed. cit., pág. 57.
54. *Il materialismo storico*, ed. cit., pág. 6.
55. *Gli intellettuali*, ed. cit., pág. 61.
56. *Ibid.*, pág. 6.
57. *Il materialismo storico*, ed. cit., pág. 39.
58. *Ibid.*, págs. 25, 115.
59. *Ibid.*, pág. 115.
60. *Ibid.*, págs. 5, 22.
61. *Letteratura e vita nazionale*, ed. cit., pág. 12.

Norberto Bobbio

GRAMSCI Y LA CONCEPCION DE LA SOCIEDAD CIVIL *

1. *De la sociedad al Estado y del Estado a la sociedad.* Desde Hobbes hasta Hegel, el pensamiento político moderno se ha distinguido por su tendencia constante, a pesar de las diferentes soluciones, a considerar el Estado o sociedad política en relación con el estado natural o sociedad natural. El Estado ha sido considerado como el momento más elevado y definitivo de la vida humana en común; como el resultado más perfecto, o, si se quiere, menos imperfecto del proceso de racionalización de los instintos, pasiones e intereses. En él, el reino de la fuerza desbordada se trasforma en el reino de la libertad canalizada. Se concibe al Estado como el producto de la razón o como sociedad racional; por él, el hombre puede llevar una vida perfectamente racional, lo que quiere decir, perfectamente humana. En esta tendencia confluyen, mezclándose, teorías realistas que describen al Estado tal cual es (como la línea que va de Maquiavelo a los teóricos de la razón de Estado) y teorías jusnaturalistas (de Hobbes a Rousseau y Kant) que proponen modelos ideales de Estado y que se refieren al Estado tal como debería ser para realizar su fin propio. Esta segunda tendencia se caracteriza por su racionalización del Estado y enlaza con la primera en cuanto que estataliza la razón, al hablar de

* Comunicación presentada en la convención de abril de 1967 del Instituto Gramsci en Cagliari. Publicada en *Gramsci e la cultura contemporanea*, I. Roma, Editori Riuniti, 1969. (Traducción de Mariano Lisa.)

razón de Estado. Hegel representa la disolución y el término de esas dos concepciones. La *Filosofía del derecho* presenta la racionalización del Estado como el fin del movimiento de la realidad histórica, no como mero arquetipo ideal. La racionalidad del Estado no es una exigencia, sino una realidad; no es un ideal, sino un acontecimiento histórico.[1] El joven Marx captó con toda exactitud este carácter de la filosofía del derecho de Hegel, cuando escribió: «No acusamos a Hegel de que no haya sabido describir el Estado moderno, sino de que ha considerado a éste como la esencia del Estado.»[2]

La racionalización del Estado se produce mediante la utilización constante de un modelo dicotómico, en el cual se contrapone el Estado como momento positivo y la sociedad preestatal o antiestatal, degradada a momento negativo. Aun a riesgo de pecar de esquematismo, en la mentada racionalización podemos distinguir tres variantes de este modelo: 1) el Estado considerado como negación radical, eliminación y derrocamiento del estado natural, que comporta la renovación o *restauratio ab imis* de la fase anterior a la constitución del Estado (modelo de Hobbes y Rousseau); 2) el Estado como conservación-*regulación* de la sociedad natural y, por ello, entendido no como *alternativa*, sino como reorganización o *perfeccionamiento*, respecto de la fase anterior, según las concepciones de Locke y Kant; 3) el Estado como conservación y *superación* de la sociedad preestatal (concepción de Hegel); en este caso, el Estado es un momento *nuevo* y no un simple perfeccionamiento, a diferencia del modelo de Locke y Kant, sin por ello constituir una negación absoluta, una alternativa, a diferencia del modelo de Hobbes y Rousseau. Mientras que el Estado hobbesiano y rousseauniano excluye definitivamente el estado de naturaleza, el Estado hegeliano *contiene* la sociedad civil, que es la historización del estado de naturaleza, o sociedad natural de los jusnaturalistas. La contiene y la supera, porque transforma una universalidad meramente formal (*eine formelle Allgemeinheit*, Enc., § 517) en una realidad orgánica (*organische Wirklichkeit*). Así se diferencia del Estado lockeano que contiene la sociedad civil, entendida como sociedad natural, no para sobrepasarla, sino para legitimar su existencia y sus objetivos.

Con Hegel, el proceso de racionalización del Estado alcanza el apogeo del movimiento parabólico de la teorización del mismo. Contemporáneamente a la formulación hegeliana, se produce ya la predicación del advenimiento de un orden nuevo regulado por científicos e industriales, en contradicción con el orden tradicional, dirigido por metafísicos y militares. Con la obra de Saint-Si-

mon,[3] comienza la parábola descendente: la teoría, aún sólo creencia, mito, del desmoronamiento inevitable del Estado. Esta teoría o creencia se convertiría en uno de los rasgos predominantes de las ideologías políticas características del siglo XIX. Para Marx y Engels sería uno de los pilares de su sistema: el Estado ya no es la realización de la idea ética, lo racional en sí y para sí, sino, como dice la famosa definición del *Capital*, «violencia concentrada y organizada de la sociedad».[4] Es la antítesis más importante de la tradición jusnaturalista, que culminó en Hegel. En contraposición al primer modelo el Estado ya no es concebido como eliminación, sino como conservación, prolongación y estabilización del estado de naturaleza. El Estado no suprime el reino de la fuerza, sino que lo perpetúa, con la única diferencia de que se ha sustituido la guerra de todos contra todos por la guerra de una parte contra la otra, es decir, por la lucha de clases, de la cual el Estado es expresión e instrumento. Por otra parte, y en contraste con el segundo modelo, la sociedad que regula el Estado no es una sociedad natural, adecuada a la naturaleza eterna del hombre, sino una sociedad históricamente determinada, caracterizada por ciertas formas de producción y por ciertas relaciones sociales. El Estado, en lugar de ser la expresión de una exigencia universal y racional, es la representación de una clase dominante, es la repetición y el reforzamiento de intereses particularistas. En contraste con el tercer modelo, por último, el Estado no aparece ya como superación de la sociedad civil, sino como su reflejo: a tal sociedad civil corresponde tal Estado. El Estado contiene a la sociedad civil, pero no para reducirla al Estado, sino para dejarla tal cual es; la sociedad civil, que está históricamente determinada, no desaparece en el Estado, sino que en él reaparece con todas sus determinaciones concretas.

A partir de esta triple antítesis, podemos discernir los tres elementos fundamentales de la doctrina de Marx y Engels sobre el Estado: 1) el Estado es un aparato coercitivo o, como se ha dicho, «violencia concentrada y organizada de la sociedad», con lo que tenemos una concepción instrumental del Estado, contraria a la concepción finalista o ética; 2) el Estado es un instrumento de dominio de clase, «el poder político del Estado moderno no es más que una delegación de la burguesía para que administre los asuntos comunes de la misma»;[5] por tanto, es una concepción particularista del Estado, que se opone a la concepción universalista de todas las teorías del derecho natural, incluida la de Hegel; 3) el Estado es un momento secundario, subordinado a la sociedad civil, ya que «el Estado no condiciona y regula la sociedad civil, sino que la sociedad civil condiciona y regula el Estado».[6] Esta concepción negativa del Estado se opone a la concepción positiva, característica del racionalismo. Este aparato coercitivo, particularista y subordinado, que se denomina Estado, no es la meta de la historia; su destino es el ser superado, el ser un momento transitorio. La inversión de las relaciones entre sociedad civil y sociedad política significa una revolución en la concepción del curso histórico. El progreso ya no se entiende como el movimiento de la sociedad al Estado, sino del Estado a la sociedad. Ese proceso mental, iniciado con la concepción de que el Estado suprime el estado natural, culmina cuando aparece y se afirma la teoría según la cual el Estado debe ser, a su vez, suprimido.

La teoría del Estado de Antonio Gramsci pertenece a esta nueva concepción. Para exponerla, me referiré especialmente a sus *Cuadernos de la cárcel*. Sintéticamente podemos decir que el Estado es un aparato, un instrumento, y no un fin en sí mismo. Representa los intereses particulares y no los universales. No es una entidad superior a la sociedad; ésta lo condiciona y lo subordina. No es una institución permanente, sino transitoria, que está destinada a desaparecer con la transformación de la sociedad que lo mantiene.

Es fácil encontrar, entre las muchas páginas que componen los *Cuadernos*, pasajes que se refieren a los cuatro temas fundamentales del Estado, considerado como instrumental, particular, subordinado y transitorio. Cualquiera que esté familiarizado con las obras de Gramsci sabe que su pensamiento, a fuer de original y personal, no consiente fácilmente las esquematizaciones, casi siempre inspiradas por las polémicas sobre cuestiones políticas. Así, se le etiqueta rápidamente, diciendo: «Gramsci es marxista-leninista», o «es más leninista que marxista», o «es más marxista que leninista», o «no es ni marxista ni leninista». El equívoco radica en que se considera que los conceptos «marxismo», «leninismo», «marxismo-leninismo», son conceptos claros y distintos, que pueden sintetizar ésta o aquella teoría o grupo de teorías, sin ningún género de incertidumbre, y que se pueden usar como el albañil tira su plomada para comprobar la alineación de los ladrillos en la pared. El primer paso que se debe dar en una investigación sobre el pensamiento de Gramsci es poner de relieve y analizar los rasgos originales y personales del mismo. La única preocupación que debe presidir el intento es la de reconstruir las líneas maestras de su teoría, que se presenta, sobre todo en sus escritos de la cárcel, de forma fragmentaria, dispersa y no sistemática, incluidas algunas oscilaciones terminológicas, pero que, con todo, obedecen a una

inspiración fundamental y unitaria. Esto tiene que ser así tanto más cuanto que su pensamiento se ha visto mal interpretado por dos diferentes posturas interesadas. Una la de los que reivindicaban, hasta el puntillismo, su adscripción a la ortodoxia de una determinada línea de partido. Otra la de los que, como reacción, van a la caza de cualquier punto que pueda resulta heterodoxo e incluso apóstata. La apología apasionada de unos y otros está alimentando una actitud que ya empieza a manifestarse quisquillosa, cuando no iconoclasta. Pero ni la ortodoxia ni la heterodoxia, ni tampoco la exaltación e irreverencia, son criterios válidos para la crítica filosófica; al contrario, predisponen a la incomprensión de un momento de la historia del pensamiento.

2. *La sociedad civil en Hegel y en Marx.* El concepto clave, para reconstruir el pensamiento político de Gramsci, es el de *sociedad civil.* Conviene partir más bien del concepto de sociedad civil que del Estado, porque es en aquél donde se produce una mayor diferenciación entre el uso gramsciano y el uso hegeliano o marxiano y engelsiano del mismo.

Empezaron a estudiarse con mayor atención los parágrafos que Hegel dedicó a la sociedad civil cuando el problema de la relación entre Hegel y Marx se trasladó de la confrontación entre los métodos (el método dialéctico idealista y, su inversión, el método dialéctico materialista) a la confrontación *entre los contenidos* (la obra de Lukács sobre el joven Hegel es fundamental dentro de esta nueva perspectiva): la mayor o menor cantidad de hegelianismo existente en Marx se valorará *también* a partir de la mayor o menor medida en que la descripción de la sociedad civil por Hegel (y, más precisamente, la primera parte dedicada al sistema de las necesidades) pueda considerarse como una prefiguración del análisis y de la crítica marxianas de la sociedad capitalista. Un conocido pasaje del prefacio a *Contribución a la crítica de la economía política* de Marx motivó que se pusiera de relieve este nexo entre el análisis marxiano de la sociedad capitalista y el análisis hegeliano de la sociedad civil. Es aquél en el que Marx señala que su revisión crítica de la filosofía del derecho de Hegel le «llevó a la conclusión de que tanto las relaciones jurídicas como las formas del Estado no pueden ser comprendidas por sí mismas ni por la llamada evolución general del espíritu humano, sino que tienen sus raíces, más bien, en las relaciones materiales de la existencia. A éstas, Hegel las catalogó *bajo el nombre de «sociedad civil»*, expresión tomada de los ingleses y franceses del siglo XVIII. Así, la anatomía de la sociedad civil se ha de buscar en la economía política».[7] Lo que había sucedido es que los intérpretes de la filosofía del derecho de Hegel tendieron a concentrar su atención en la teoría del Estado y a descuidar el análisis de la sociedad civil. La importancia de ésta, en los estudios hegelianos, no emergió hasta los años 20. Por otra parte, durante mucho tiempo los estudiosos de Marx tendieron a considerar el problema de las relaciones con Hegel únicamente a la luz de la incorporación, por parte de Marx, del método dialéctico. Es sabido que los mayores estudiosos italianos de Marx, como Labriola, Croce, Gentile y Mondolfo, algunos de los cuales eran hegelianos o especialistas en Hegel, no se han ocupado del concepto hegeliano de sociedad civil, aun cuando se encuentre ya en Sorel. Gramsci es el primer escritor marxista que lo utiliza para su análisis de la sociedad, remitiéndose explícitamente al concepto de Hegel sobre la sociedad civil.

A diferencia del concepto de Estado, que tiene una larga tradición, el concepto de sociedad civil, que procede de Hegel y aparece especialmente en el lenguaje de la teoría marxiana de la sociedad, suele utilizarse, incluso en las obras filosóficas, de manera menos técnica y rigurosa y con significados que varían según los textos. Por ello se requiere una cierta cautela en la comparación y algunas precisiones preliminares. Pienso que será útil fijar algunos puntos, que merecerían un análisis más profundo imposible de realizar aquí:

a) La expresión *societas civilis*, en la tradición jusnaturalista, es sinónimo de sociedad política y, por tanto, de Estado, según se desprende de la traducción latina; no designa la sociedad preestatal, como sucede en la tradición hegeliano-marxista. Locke usa indistintamente ambas expresiones. Para Rousseau *état civil* significa Estado. Incluso Kant, que con Fichte es el autor más próximo a Hegel, cuando, en *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, habla de la tendencia irresistible del hombre natural a constituir el Estado, llama a esta meta suprema de la naturaleza humana *bürgerliche Gesellschaft*.[8]

b) Para la tradición jusnaturalista, los dos extremos de la antítesis son el estado natural y el estado civil, mientras que para la tradición hegeliano-marxista son los de sociedad civil y sociedad política. La idea de un estadio preestatal de la humanidad está inspirada en la antítesis naturaleza-civilización, más que en la de sociedad-Estado. Sin embargo, la idea de que el estado preestatal natural no es un estado asocial, de guerra perpetua, se va abriendo camino ya en los escritores jusnaturalistas. En éstos se configura ya una primera forma de estado social, caracterizado por el predominio de las relaciones sociales, reguladas por las leyes naturales como eran, o así se creía, las familiares. Esta transformación del

status naturalis en una *societas naturalis* se evidencia en el paso de Hobbes-Spinoza a Pufendorf-Locke. En el caso de Locke, las notas del estado natural, así como las instituciones familiares, las relaciones laborales, la institución de la propiedad, la circulación de bienes, el comercio, etc., e incluso su expresión *societas civilis* como equivalente a Estado, nos señalan que su concepción de la fase preestatal de la humanidad son el anticipo de la *bürgerliche Gesellschaft* de Hegel, y no sólo la continuación del *status naturae* de Hobbes y Spinoza. Tanto en Francia como en Alemania, este modo de entender el estado de la naturaleza como *societas naturalis*, se extiende hasta la época de Hegel. La contraposición entre *société naturelle*, entendida como el lugar donde se organizan las relaciones económicas, y la *société politique*, es una constante de la doctrina fisiocrática. En un párrafo de *Metafísica de las costumbres* de Kant, obra de la que parte la primera crítica de Hegel a las doctrinas del derecho natural, se declara abiertamente que el estado de naturaleza es también un estado social: «El estado social no se opone al estado de naturaleza, sino al estado civil (*bürgerliche*) porque, annque en un estado de naturaleza existe sociedad, ésta no es una sociedad civil.»[9] Por sociedad civil se entiende la sociedad política, es decir, el Estado, la sociedad que, según la expresión de Kant, garantiza mediante leyes públicas lo tuyo y lo mío.

c) Hegel realiza una innovación radical respecto de la tradición jusnaturalista. En la última redacción de su muy trabajado sistema de filosofía política y social, es decir, en la *Filosofía del Derecho* de 1821, Hegel se decide a llamar sociedad civil —o sea, con una expresión que hasta en sus inmediatos predecesores servía para indicar la sociedad política— a la sociedad prepolítica, a aquella fase de la sociedad humana a la que hasta entonces se había denominado sociedad natural. Esto supone una innovación radical en relación a la tradición jusnaturalista. Para representar la esfera de las relaciones preestatales, Hegel abandona los análisis de los jusnaturalistas, que eran predominantemente jurídicos. Éstos tenían la tendencia a resolver las relaciones económicas en sus formas jurídicas, surgiendo así su teoría de la propiedad y de los contratos. Aquél se acerca a los economistas, sobre todo a los ingleses, para quienes las relaciones económicas constituyen el tejido de la sociedad preestatal y en los que la distinción entre lo preestatal y lo estatal es más bien distinción entre la esfera de las relaciones económicas y la esfera de las instituciones políticas. Los críticos suelen referirse, en su estudio sobre este aspecto de Hegel, a la obra de Adam Ferguson, *An Essay on History of Civil Society* (1767), que fue vertida al alemán el año siguiente de su publicación. En ella la expresión *civil society*, que fue traducida al alemán como *bürgerliche Gesellschaft*, denota la antítesis de sociedad primitiva y no la antítesis de sociedad política, (como ocurre en Hegel) o de sociedad natural (como en los jusnaturalistas). Adam Smith sustituyó aquella expresión, en un contexto análogo, por *civilized society*.[10] El problema estriba en que el adjetivo «civil» en inglés, al igual que en francés y en italiano, tiene también el significado de no-bárbaro, es decir, de «civilizado», mientras que en su traducción alemana como *bürgerliche* (y no como *zivilisierte*) es eliminada la ambigüedad entre el significado de no-bárbaro y no-estatal, originándose, sin embargo, otra ambigüedad más grave, promovida ahora por el uso hegeliano: la existente entre preestatal (en cuanto antítesis de «político») y estatal (en cuanto antítesis de «natural»).

d) La innovación terminológica de Hegel ha ocultado frecuentemente la verdadera significación de su innovación sustancial. Ésta no consiste, como se ha repetido muchas veces, en el descubrimiento y en el análisis de la sociedad preestatal; descubrimiento y análisis que habían sido introducidos como mínimo desde la época de Locke, aunque bajo el nombre de estado de naturaleza o sociedad natural. La innovación sustancial de Hegel consiste precisamente en la interpretación que la *Filosofía del Derecho* nos da de la sociedad preestatal: la sociedad civil de Hegel, a diferencia de la sociedad tal como se entendió desde Locke hasta los fisiócratas, no es el reino de un ordenamiento natural, que debe liberarse de las restricciones y de las distorsiones impuestas por malas leyes positivas, sino el reino «de la disolución, de la miseria y de la corrupción física y ética».[11] Un reino éste que debe ser regulado, dominado y anulado por el ordenamiento superior del Estado. En este sentido, y en nada más que en este sentido, la sociedad civil de Hegel y no la sociedad natural de los jusnaturalistas, de Locke a Rousseau y a los fisiócratas, es un concepto premarxista. Ello no obstante, hay que advertir que el concepto de sociedad civil de Hegel es en un aspecto más amplio y en otro es más restringido que el concepto de sociedad sicil, tal cual lo recoge el lenguaje de Marx y Engels. Es más amplio, porque Hegel incluye en la sociedad civil la esfera de las relaciones económicas, la formación de las clases, la administración de la justicia, las fuerzas del orden y las instituciones corporativas. Es más restringido, porque en el sistema tricotómico de Hegel (distinto del de los jusnaturalistas que es dicotómico) la sociedad civil constituye el momento intermedio entre la familia y el Estado y, por lo tanto, no incluye como

en el caso de la sociedad natural de Locke y en el caso de la sociedad civil y su uso actual predominante— todas las relaciones e instituciones preestatales, comprendida la familia. La sociedad civil es para Hegel la esfera de las relaciones económicas y la regulación exterior de todo el conjunto, de acuerdo con los principios del Estado liberal; es, al mismo tiempo, la sociedad burguesa y el Estado burgués. En ella condensa Hegel la crítica de la economía y de la ciencia política, inspiradas en los principios de la libertad natural y del estado de derecho.

e) Marx da a la expresión «sociedad civil» el significado de toda la vida social preestatal, en cuanto momento del desarrollo de las relaciones económicas que determina y del que procede el momento político; es uno de los dos términos de la antítesis sociedad-Estado. La sociedad civil se convierte en uno de los momentos del sistema conceptual de Marx y Engels. Así Marx, en su estudio juvenil *La cuestión judía*, se remite a la distinción hegeliana entre *bürgerliche Gesellschaft* y *politischer Staat*, como presupuesto de la crítica de la solución que Bauer da al problema judío.[12] Engels, en un escrito más tardío, el ensayo sobre Feuerbach, nos proporciona uno de los pasajes más citados por su incisividad simplificadora: «El Estado, el ordenamiento político, es el elemento subordinado, mientras que la sociedad civil, *el reino de las relaciones económicas*, es el elemento decisivo.»[13] La antítesis sociedad civil-Estado es una de las formas bajo la que se presenta la antítesis fundamental del sistema, la que se establece entre la estructura y la sobrestructura. Es verdad que la sociedad política no agota el momento sobrestructural, pero también es verdad que la sociedad civil coincide en toda su extensión con la estructura. En el mismo pasaje de la *Crítica de la economía política* en el que Marx hace referencia al análisis hegeliano de la sociedad civil, precisa que «hay que buscar la anatomía de la sociedad civil en la economía política». A renglón seguido, examina la tesis, en una de sus más famosas formulaciones,[14] de la relación entre estructura y sobrestructura. A este respecto, conviene citar y tener continuamente presente uno de los párrafos marxianos más importantes sobre el tema: «La forma de relaciones determinada por las fuerzas productivas existentes en todos los estadios históricos hasta ahora ocurridos, y que, a su vez, determina aquéllos es la *sociedad civil*... La sociedad civil es el hogar, el escenario de toda la historia; es absurda la concepción de la historia que se limita a transcribir las acciones de los jefes y de los Estados y que descuida las relaciones reales... La sociedad civil comprende todo el complejo de las relaciones materiales entre los individuos en un determinado grado de desarrollo de las fuerzas productivas. Comprende todo el complejo de la vida comercial e industrial de un grado de desarrollo y trasciende el Estado y la nación, aunque, por otra parte, deba afirmarse de nuevo hacia fuera como nacionalidad y organizarse como Estado.»[15]

3. *La sociedad civil en Gramsci.* Este análisis sumario del concepto de sociedad civil, desde los jusnaturalistas hasta Marx,[16] ha desembocado en la identificación, realizada por este último, entre sociedad civil y momento estructural. Dicha identificación puede considerarse como el punto de partida del análisis del concepto de sociedad civil en Gramsci. La teoría de Gramsci introduce una profunda innovación respecto de toda la tradición marxista, precisamente porque esclarece la naturaleza de la sociedad civil y su colocación en el sistema. *En Gramsci, la sociedad civil no pertenece al momento de la estructura, sino al de la sobrestructura.*

En estos últimos años, se han realizado numerosos análisis del concepto gramsciano de sociedad civil; sin embargo, no se ha subrayado suficientemente este punto, que es esencial y sobre el cual se apoya todo el sistema conceptual de nuestro autor, a pesar de que no han faltado estudiosos que hayan puesto de relieve la importancia del momento sobrestructural en dicho sistema.[17] Para confirmarlo bastará con citar un párrafo fundamental de uno de los textos más importantes de los *Cuadernos*: «Podemos establecer dos grandes niveles sobrestructurales; el que se puede calificar de sociedad civil o conjunto de organismos que habitualmente se llaman privados, y el de la sociedad política o Estado. Dichos niveles corresponden a la función de hegemonía que el grupo dominante ejerce en toda la sociedad, y al de dominio directo o de autoridad que se expresa en el Estado o en el gobierno jurídico.»[18] Para reforzar esta idea Gramsci aduce un gran ejemplo histórico: en el Medioevo, la sociedad civil es la Iglesia, entendida como «el aparato de hegemonía del grupo dirigente, que no tenía un aparato propio, es decir, una organización cultural e intelectual propia, y que sentía tal organización en la Iglesia universal».[19] Parafraseando el pasaje de Marx antes citado, podríamos decir que la sociedad civil no comprende para Gramsci «todo el complejo de relaciones materiales», sino el complejo de las relaciones ideológico-culturales; no «todo el complejo de la vida comercial e industrial», sino todo el complejo de la vida espiritual e intelectual. Si la sociedad civil es, como dice Marx, el «hogar, el escenario de toda la historia», este desplazamiento del significado de sociedad civil en Gramsci, ¿no nos inducirá a plantear si no ha cambiado de lugar dicho «hogar o escenario»? El problema de la relación entre

Marx [y Engels] y Gramsci se puede presentar de forma aún más neta: para Marx y para Gramsci la sociedad civil representa el momento activo y positivo del desarrollo histórico, mientras que para Hegel lo era el Estado. La diferencia estriba en que para Marx dicho momento se encuentra en la estructura y para Gramsci en la sobrestructura. En otras palabras, ambos hacen hincapié en la sociedad civil, más que en el Estado, como había hecho Hegel. Clausuran la tradición jusnaturalista y dan la vuelta a Hegel. La diferencia radica en que Marx lo invierte pasando del momento sobrestructural o condicionado al momento estructural o condicionante; por el contrario, la inversión de Gramsci sucede en el interior de la sobrestructura. Cuando se dice que el marxismo de Gramsci revaloriza la sociedad civil en relación con el Estado, se olvida señalar qué significado tiene la expresión «sociedad civil» para uno y otro autor. Con esto no quiero disminuir el marxismo de Gramsci, sino llamar la atención sobre el hecho de que la revalorización de la sociedad civil, más que vincularlo a Marx, lo distingue de él.

Contrariamente a lo que se cree, Gramsci extrae su concepto de sociedad civil expresamente de Hegel y no de Marx. En un párrafo de *Pasado y presente*, Gramsci habla de la sociedad civil «tal como es entendida por Hegel, y en el sentido en que se utiliza a menudo en estas notas». A continuación explica que se trata de la sociedad civil «en el sentido de hegemonía política y cultural de un grupo social sobre toda la sociedad, como contenido ético del Estado».[19] Este párrafo nos aclara dos puntos muy importantes: 1) que el concepto gramsciano de sociedad civil se presenta como derivado de Hegel; 2) que el concepto hegeliano de sociedad civil, en el que piensa Gramsci, es un concepto sobrestructural. Estos dos puntos plantean una gran dificultad. Por un lado, Gramsci deriva de Hegel su tesis de la sociedad civil como perteneciente al momento de la sobrestructura y no al de la estructura. Por otro lado, el mismo Marx se había remitido, como hemos visto, al concepto de sociedad civil de Hegel, cuando la había identificado con el conjunto de las relaciones económicas que constituye el momento estructural. ¿Cómo explicar este contraste? Según creo, la única explicación posible hay que buscarla en la misma *Filosofía del derecho* de Hegel, obra en la que la sociedad civil no sólo comprende la esfera de las relaciones económicas, sino también sus formas de organización, ya sean espontáneas o voluntarias, las corporaciones y su primera y rudimentaria reglamentación en el Estado policial. Esta interpretación se ve subrayada por un pasaje gramsciano en el que se enuncia el problema de la «doctrina de Hegel sobre los partidos y las asociaciones en cuanto trama privada del Estado»,[20] y se resuelve con la observación de que Hegel concede especial relevancia a las asociaciones políticas y sindicales. Aunque la concepción hegeliana de la asociación sea vaga y primitiva y se inspire históricamente en un solo ejemplo de organización, el corporativo, supera —según Gramsci— el puro constitucionalismo, en el que individuos y gobiernos se encuentran frente a frente en el Estado sin sociedades intermedias, y «teoriza el parlamentarismo con su régimen de partidos».[21] Es inexacto que Hegel anticipe el Estado parlamentario con su régimen de partidos;[22] en el sistema constitucional de Hegel sólo existe la representación de los intereses, pero no la representación política;[23] en ese sistema no cabe un parlamento compuesto o formado por los representantes de los partidos, ya que sólo permite una cámara baja corporativa, junto a una cámara alta hereditaria. En cambio, es sobremanera exacta, hasta literal, la rápida anotación en la que, refiriéndose a Hegel, Gramsci habla de la sociedad civil como «contenido ético del Estado».[24] Una observación exacta, repito, si se advierte que la sociedad civil hegeliana, que Gramsci tiene presente, es el sistema de las instituciones y no el sistema de las necesidades o de las relaciones económicas. Sobre este particular Hegel dice que aquellas instituciones, como la familia, constituyen «la raíz ética del Estado, que penetra en la sociedad civil»[25] o, como afirma en otro lugar, «la base estable del Estado», «la piedra angular de la libertad pública».[26] En definitiva, la sociedad civil que Gramsci tiene en mente, cuando se refiere a Hegel, no es la del momento inicial en el que estallan las contradicciones que el Estado deberá resolver, sino la del momento final en el que a través de la organización y regulación de los diversos intereses (en las corporaciones) se ponen las bases para el tránsito a la constitución del Estado.[27]

4. *El momento de la sociedad civil en la doble relación entre estructura - sobrestructura y dirección - dictadura.* Está claro que si en Marx la sociedad civil se identifica con la estructura, el desplazamiento que opera Gramsci en el concepto de sociedad civil, del campo de la estructura al de la sobrestructura, tiene que ser decisivo para la concepción gramsciana de las relaciones entre estructura y sobrestructura. El problema de las relaciones entre una y otra, tal como se configura en nuestro autor, aún no ha sido examinado con el suficiente rigor, dada la importancia que el mismo Gramsci le asigna. Si queremos profundizar en el análisis, me parece que es necesario precisar claramente el lugar que Gramsci asigna a la sociedad civil. Existen dos diferencias funda-

mentales entre la concepción marxiana y la de Gramsci en lo que respecta a las relaciones entre estructura y sobrestructura.

Si nos atenemos a la letra de los textos, que es bastante clara, y no a las supuestas intenciones, obtendremos que Marx considera que el primer momento es el fundamental y subordinante y que el segundo es accesorio y subordinado. En Gramsci sucede todo lo contrario. Recordemos la célebre tesis del Prefacio a la *Contribución a la crítica de la economía política* de Marx: «El conjunto de estas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, esto es, la base real sobre la que se levanta una sobrestructura jurídica y política y a la que corresponden formas determinadas de consciencia social.»[28]

Gramsci tuvo siempre idea muy clara acerca de la complejidad de las relaciones entre estructura y sobrestructura, frente a las simplificaciones de las interpretaciones deterministas del marxismo. En un artículo de 1918 escribía: «Las relaciones entre la premisa (la estructura económica) y la conclusión (la constitución política) no son nada simples y directas. La historia de un pueblo no está marcada únicamente por hechos económicos. Es complejo y complicado el anudamiento de la causalidad y para desenmarañarlo sólo vale el estudio profundo y extenso de todas las actividades espirituales y prácticas.»[29] En tal escrito ya preanunciaba el planteamiento de los *Cuadernos* con la idea de que «la estructura económica no determina directamente la acción política, sino la interpretación que de ella, así como de las llamadas leyes que gobiernan su desarrollo, pueda realizarse».[30] En los *Cuadernos*, dicha relación está representada mediante una serie de antítesis; las principales son las siguientes: entre momento económico y momento ético-político, entre necesidad y libertad, entre lo objetivo y lo subjetivo. El párrafo más importante, según pienso, es el siguiente: «Para indicar el paso del momento meramente económico (o egoísta-pasional) al momento ético-político, la elaboración superior de la estructura en sobrestructura en la conciencia de los hombres, puede emplearse el término «catarsis». Este significa también el paso de lo objetivo a lo subjetivo y de la necesidad a la libertad.»[31]

En las tres antítesis anteriores, el segundo término es el que siempre indica el momento primario y subordinante. Debe advertirse, además, que de los dos momentos sobrestructurales —el momento del consenso y el momento de la fuerza, de los cuales el primero tiene una connotación positiva y el segundo negativa, sólo se toma en consideración en dichas antítesis el momento del consenso. La sobrestructura es el momento de la catarsis, el momento

en el que la necesidad se convierte en libertad, entendida ésta como conciencia de la necesidad, siguiendo el modelo hegeliano. Esta transformación ocurre por obra del momento ético-político. El pasado histórico es considerado parte de la estructura, ya que es asimilado a la necesidad, entendida como el conjunto de las condiciones materiales, que caracterizan una determinada condición histórica.[32] Tanto el pasado histórico como las relaciones sociales existentes, constituyen las condiciones objetivas, cuyo reconocimiento es obra del sujeto histórico activo, que Gramsci identifica en la voluntad colectiva. El sujeto activo se hace libre únicamente a través del reconocimiento de las condiciones objetivas; por ello se pone también en condiciones de poder transformar la realidad. Además, en el preciso momento en que se reconocen las condiciones materiales, éstas son degradadas a instrumento de un fin querido: «La estructura deja de ser fuerza exterior, que aplasta, asimila y vuelve pasivo al hombre, para tranformarse en medio para la libertad, en instrumento para crear una nueva forma ético-política, en base para nuevas iniciativas.»[33] Desde el punto de vista naturalista la relación entre estructura y sobrestructura es interpretada como relación entre causa y efecto, llevando al fatalismo histórico;[34] en cambio, desde la perspectiva del sujeto activo de la historia, de la voluntad colectiva, se transforma en relación medio-fin. El sujeto histórico opera en la fase sobrestructural el reconocimiento y la consecución del fin, sirviéndose de la estructura, la cual se convierte, de momento subordinante de la historia, en momento subordinado. El paso de un significado a otro en la antítesis estructura-sobrestructura puede resumirse esquemáticamente en los puntos siguientes: el momento *ético-político*, en cuanto momento de la *libertad* entendida como consciencia de la *necesidad* (es decir, de las condiciones materiales) domina el momento *económico*, a través del reconocimiento de la *objetividad* por parte del *sujeto activo* de la historia; dicho reconocimiento permite transformar las *condiciones materiales* en *instrumento* de acción y, por tanto, alcanzar *el fin propuesto*.

En segundo lugar, Gramsci añade una antítesis secundaria a la antítesis principal entre estructura y sobrestructura. Es la que se desarrolla, en la esfera de la sobrestructura, entre el momento de la sociedad civil y el momento del Estado.[35] El primero es siempre el momento positivo y el segundo, el negativo. Así resulta del abanico de opuestos que Gramsci propone al comentar la afirmación de Guicciardini en el sentido de que el ejército y la religión son absolutamente necesarios al Estado: «La fórmula de Guicciardini puede ser traducida a otras fórmulas menos drásticas: fuerza y

consenso; coherción y persuasión; Estado e Iglesia; sociedad política y sociedad civil; política y moral (en Croce historia ético-política); derecho y libertad; orden y disciplina; o, con un juicio de resonancia libertaria, violencia y fraude.»[36]

No parece haber duda de que Gramsci aludía a la concepción marxiana del Estado cuando, hablando de su investigación sobre los intelectuales, dice en una carta desde la cárcel (7 de septiembre de 1931): «Este estudio conduce también a ciertas determinaciones del concepto de Estado que, muchas veces, es entendido como sociedad política (o dictadura, o aparato coercitivo para conformar las masas populares de acuerdo con el tipo de producción y la economía de un momento determinado), y no como un equilibrio de la sociedad política con la sociedad civil.»[37] Es cierto que en el pensamiento de Marx el Estado, entendido exclusivamente como fuerza coactiva, no cubre, él solo, el momento de la sobrestructura, puesto que también las ideologías forman parte de ésta; pero también es verdad que en el ya citado —y conocido por Gramsci— párrafo del Prefacio de la *Contribución a la crítica de la economía política* (párrafo cuya confirmación por extenso habría hallado Gramsci en la primera parte de la *Ideología alemana*, si hubiera podido conocer ésta),[38] las ideologías aparecen *siempre después* de las instituciones, casi como un momento reflejo en el ámbito del mismo momento reflejo, puesto que se las considera en su aspecto de justificaciones póstumas, mixtificadas y mixtificadoras, del dominio de clase. Esta tesis de Marx había recibido en el marxismo teórico italiano, por obra de Labriola, una interpretación canónica. Labriola había explicado que la estructura económica determina *en primer lugar y por vía directa* los modos de regulación y de sujeción de los hombres por los hombres, es decir, por el derecho (la moral) y el Estado; *en segundo lugar y por vía indirecta*, los objetivos de la fantasía y del pensamiento, en la producción de la religión y de la ciencia.[39] Respetando el esquema de una acción recíproca, Gramsci invierte la relación entre instituciones e ideologías: las ideologías se convierten en el momento primario de la historia y las instituciones en el momento secundario. Es lógico que después de considerar que la sociedad civil es el momento en el que se realiza el paso de la necesidad a la libertad, las ideologías se consideren como fuerzas formadoras y creadoras de la nueva historia, como colaboradoras en la formación de un poder que se va constituyendo más que de uno ya constituido. La ideología ya no es, únicamente, la justificación póstuma del poder que se forma históricamente sobre las condiciones materiales.

5. *Uso historiográfico y uso práctico-político del concepto de sociedad civil.* Gramsci realiza no una, sino dos inversiones respecto del modo tradicional y escolástico de entender el pensamiento marxengelsiano en relación con el concepto de sociedad civil. La primera consiste en privilegiar a la sobrestructura respecto de la estructura; la segunda consiste en dar prioridad al momento ideológico sobre el institucional. La dicotomía simple entre sociedad civil y Estado, que se ha convertido en esquema conceptual corriente de las interpretaciones históricas que se remiten a Marx, es profundizada por Gramsci. El esquema suyo es más complejo, ya que utiliza, aunque, en muchos casos, el lector no lo advierta, dos dicotomías, que se sobreponen en parte: la de necesidad y libertad, que corresponde a la dicotomía estructura-sobrestructura, y la de fuerza y consenso, que corresponde a la dicotomía instituciones-ideologías. Así, la sociedad civil es, al mismo tiempo, el momento activo, contrapuesto al pasivo, de la primera dicotomía, y el momento positivo, contrapnesto al negativo, de la segunda. En este sentido, es la pared maestra del edificio del sistema.

Esta interpretación puede probarse, sin apartarse de los textos, observando las conclusiones que Gramsci extrae de su frecuente y diversa utilización de las dos dicotomías, en sus reflexiones carcelarias. Para aclarar más las cosas creo útil distinguir dos usos diferentes: uno meramente historiográfico, en el que las dicotomías son utilizadas como cánones de interpretación y explicación histórica; el otro, más directamente ligado con la práctica política, en el que las mismas dicotomías son utilizadas como criterios de distinción entre lo que se debe y no se debe hacer.

Respecto del uso historiográfico que hace Gramsci de la primera dicotomía, la que se establece entre el momento económico y el momento ético-político, me parece que se puede afirmar que ésta sirve para discernir los elementos esenciales del proceso histórico. La segunda, que es la que se establece entre el momento ético y el político, sirve para distinguir, en el proceso histórico, las fases ascendentes de las descendentes, según prevalezca el momento positivo o el negativo. En otras palabras: partiendo del concepto realmente central en el pensamiento gramsciano, el concepto de «bloque histórico» con el que Gramsci intenta designar una situación histórica global que comprende tanto el elemento estructural como el sobrestructural, la primera dicotomía sirve para definir y delimitar un determinado bloque histórico; la segunda sirve para distinguir un bloque histórico progresivo de otro regresivo. Vamos a poner un ejemplo, que es uno de los temas fun-

damentales de los apuntes sobre el *Risorgimento*: la primera dicotomía es el instrumento contractual con el que Gramsci descubre en el partido de los moderados, y no el el Partito d'azione, el movimiento que dirigió la obra de la unificación italiana; la segunda dicotomía sirve para explicar la crisis de la sociedad italiana durante la inmediata postguerra, en la cual la clase dominante ha dejado de ser la clase dirigente. Dada la fractura abierta entre gobernantes y gobernados, la crisis no puede resolverse «si no es con el puro ejercicio de la fuerza».[40] El síntoma más característico de la crisis, es decir, de la disolución de un determinado bloque histórico, reside en el hecho de que no logra atraerse a los intelectuales, que son los protagonistas de la sociedad civil: los de tipo tradicional lanzan prédicas morales; los nuevos construyen utopías. Unos y otros giran en el vacío.[41]

Pasando del punto de vista historiográfico al práctico, al de la acción política, la primera dicotomía le sirve a Gramsci como fundamento para su polémica permanente contra el economicismo, o sea, contra la pretensión de resolver el problema histórico, que se le plantea a la clase oprimida, actuando únicamente en el terreno de las relaciones económicas y de las fuerzas antagónicas que ellas liberan (los sindicatos). La utilización de la segunda dicotomía es una de las mayores, si no la mayor, fuente de reflexión de los *Cuadernos*. En éstos, la conquista definitiva del poder por parte de las clases subalternas es considerada siempre en función de la transformación que anteriormente debe realizarse en la sociedad civil. Sólo si tenemos en cuenta el continuo entrelazamiento de las dos dicotomías, se logrará explicar el doble frente sobre el que se mueve la crítica de Gramsci: contra la consideración exclusiva del plano estructural, que conduce a la clase obrera a una lucha estéril o no resolutiva, y contra la consideración exclusiva del momento negativo del plano sobrestructural que conduce a una conquista efímera y tampoco resolutiva. El campo donde se produce esta doble batalla sigue siendo la sociedad civil, una de cuyas caras mira a la superación de las condiciones materiales que tienen lugar en la estructura, mientras que la otra se vuelve contra la falsa superación de las mismas, a través del puro dominio y no del consentimiento general. La falta o el mal uso de una u otra dicotomía conduce a dos errores teóricos opuestos: la confusión entre sociedad civil y la estructura genera el error del sindicalismo; la confusión entre sociedad civil y sociedad política, el de la estatolatría.[42]

6. *Dirección política y dirección cultural.* La primera polémica, dirigida contra el economicismo, está vinculada al tema del

partido; la segunda, contra la dictadura, que no va acompañada de una reforma de la sociedad civil, hace emerger el tema de la *hegemonía*. Los análisis anteriores nos permiten advertir en toda su riqueza que partido y hegemonía ocupan un sitial preminente en la concepción gramsciana de la sociedad y de la lucha política. Éstos son dos elementos de la sociedad civil, uno opuesto a la estructura, en cuanto momento sobrestructural; el otro opuesto al momento negativo del Estado de fuerza, en cuanto momento positivo de la sobrestructura. Partido y hegemonía, así como el tema de los intelectuales, que no se puede separar de ellos, son dos temas fundamentales de los *Cuadernos* y, además, son los que permiten plantear de forma más adecuada la relación entre Gramsci y Lenin.

En la elaboración del concepto de hegemonía, que desarrolló en las reflexiones de la cárcel, Gramsci, en más de un pasaje, rindió homenaje al Lenin teórico de la hegemonía.[43] Por lo común, no se suele señalar que el vocablo «hegemonía» no pertenece al lenguaje corriente de Lenin, mientras que es habitual en el de Stalin, quien —por así decirlo— lo canonizó. Lenin prefirió hablar de *dirección* (rukovodstvo) y *dirigente* (rukovoditel). En uno de los poquísimos párrafos en los que introduce el término *hegemónico* (gegemon), lo utiliza como sinónimo de dirigente.[44] Por su parte, Gramsci sólo empezó a utilizar frecuentemente el término «hegemonía» y sus derivados en una época ya tardía, concretamente en dos escritos de 1926 (*Carta al Comité central del Partido Comunista Soviético* y el escrito inacabado *Algunos temas de la cuestión meridional*),[45] es decir, en los últimos escritos anteriores a los *Cuadernos*, mientras que es insólito en los de directa inspiración leniniana de la época que va de 1917 al 1924.[46]

De todos modos, importa más la cuestión conceptual que la lingüística. Desde el punto de vista conceptual, el término «hegemonía», tal como es empleado en los *Cuadernos* (y en las *Cartas*), no significa lo mismo que en los dos escritos del año 1926. En éstos se emplea según el significado oficial adoptado por los textos soviéticos, que hacen referencia a la alianza entre obreros y campesinos, esto es, en el sentido de *dirección política*.[47] En aquéllos el significado predominante es el de «dirección cultural».[48] La novedad del pensamiento de Gramsci radica en este cambio de significado, que no se puede descuidar, aunque generalmente suceda así. A pesar del homenaje que Gramsci tributa a Lenin en cuanto teórico de la hegemonía, el teórico por excelencia de la misma, en quien cobra un significado más rico para el debate contemporáneo marxista, es Gramsci y no Lenin. En pocas palabras, pode-

mos decir que el cambio de significado se produjo a través de una inconsciente (pero no por ello menos relevante) distinción entre un significado más restringido y otro más extenso. En su significación más restringida «hegemonía» es *dirección política* y así aparece en los escritos gramscianos del año 1926 en concordancia con la tradición del marxismo soviético; en su significación más amplia «hegemonía» expresa también *dirección cultural*. Digo «también», porque en los *Cuadernos* el segundo significado no sólo no excluye al primero, sino que lo incluye y lo integra. En las páginas programáticas dedicadas al príncipe moderno (que encabezan las *Notas sobre Maquiavelo*) Gramsci propone dos temas fundamentales de estudio para el partido moderno: el de la formación de la «voluntad colectiva» (que es el tema de la dirección política) y el de la «reforma intelectual y moral» (que es el tema de la dirección cultural).[49]

He insistido en la diferencia entre los dos significados de hegemonía, porque, según creo, sólo podremos realizar una confrontación seria entre Lenin, y el lenismo oficial, y Gramsci si advertimos que el concepto de hegemonía se va ampliando al pasar de uno a otro significado hasta incluir el momento de la dirección cultural. Hay que advertir que Gramsci entiende por «dirección cultural» la introducción de una «reforma», en el sentido «fuerte» que esta palabra tiene cuando se refiere a una transformación de las costumbres y de la cultura, en contradicción con el sentido *débil* que la misma ha ido adquiriendo en el lenguaje político (de aquí la diferencia entre «reformador» y «reformista»).

Si afirmamos que en Lenin prevalece el significado de dirección política y en Gramsci el de dirección cultural, se debe añadir que esta diferente prevalencia tiene dos aspectos diversos: *a*) para Gramsci el momento de la fuerza es instrumental, está subordinado al momento de la hegemonía; para el Lenin de los escritos sobre la revolución, dictadura y hegemonía van a la par y, en todo caso, el momento de la fuerza es primario y decisivo; *b*) para Gramsci la conquista de la hegemonía precede a la conquista del poder; para Lenin, la acompaña o incluso la sigue.[50] Pero estas diferencias, a pesar de ser importantes y estar fundadas en los textos de ambos autores, no son esenciales puesto que pueden explicarse simplemente teniendo en cuenta la profunda diversidad de las situaciones históricas en las que fueron elaboradas las dos teorías: la de Lenin, en el momento ascendente de la lucha; la de Gramsci, en el momento de la retirada, tras la derrota. En mi opinión, la diferencia esencial es otra; no se trata de una diferencia, en más o menos, de antes o después, sino de una diferencia de cualidad.

Quiero decir que la diferencia no estriba en una relación distinta entre el momento de la hegemonía y el de la dictadura, sino en la *extensión* y, por tanto, en la *función* del concepto en ambos sistemas. La extensión del concepto de hegemonía en Gramsci comprende, como se ha visto, el momento de la dirección política y el de la dirección cultural; la entidad portadora de hegemonía no es sólo el partido, sino que abarca todas las demás instituciones de la sociedad civil (entendida en sentido gramsciano) que tienen algún nexo con la elaboración y la difusión de la cultura.[51] En cuanto a la función, la hegemonía no sólo apunta a la formación de una voluntad colectiva capaz de crear un nuevo aparato estatal y de transformar la sociedad, sino también a la elaboración, y, por tanto, a la difusión y a la realización de una nueva concepción del mundo. Dicho de forma sintética y más precisa: la teoría de la hegemonía, en Gramsci, está unida no sólo a una teoría del partido y del Estado, a una nueva concepción del partido y del Estado, es decir, a una exclusiva obra de educación política, sino que también engloba la nueva y más amplia concepción de la sociedad civil considerada, en sus diversas articulaciones, como momento sobrestructural primario.

Con esto se vuelve a reafirmar la importancia que reviste el momento de la sociedad civil en el sistema gramsciano. La función resolutiva que Gramsci atribuye a la hegemonía respecto del mero dominio, pone claramente de manifiesto la posición preminente de la sociedad civil, es decir, del momento mediador entre la estructura y el momento sobrestructural secundario. La hegemonía significa la compenetración entre unas determinadas condiciones objetivas y el dominio real de un determinado grupo dirigente. Esta compenetración ocurre en la *sociedad civil*. De la misma manera que, como hemos visto anteriormente, es Gramsci, y no Marx, quien reconoce a ese momento de compenetración un lugar autónomo en el sistema (precisamente el de la sociedad civil), así también sólo en Gramsci —y no en Lenin— el momento de la hegemonía adquiere una nueva dimensión y un contenido más amplio, gracias al hecho de que dicho momento se amplía hasta el punto de ocupar el lugar autónomo de la sociedad civil.[52]

7. *Sociedad civil y fin del Estado.* El último tema gramsciano en el que el concepto de sociedad civil desempeña un papel primordial es el del fin del Estado. La extinción del Estado en la sociedad sin clases es una tesis constante en los escritos de Lenin durante la revolución y en el marxismo ortodoxo es el límite ideal. En los *Cuadernos*, escritos cuando ya el nuevo Estado se había afianzado, el tema está presente, pero de forma marginal. La ma-

yor parte de los pocos párrafos que tratan este problema, señalan que el fin del Estado es la «reabsorción de la sociedad política en la sociedad civil».[53] La sociedad sin Estado, a la que Gramsci denomina «sociedad regulada», es el resultado del ensanchamiento de la sociedad civil, y, por tanto, del momento de la hegemonía, hasta llegar a eliminar todo el espacio ocupado por la sociedad política. Los Estados que han existido hasta el momento constituyen una unidad dialéctica, que incluye la sociedad civil y la sociedad política, la hegemonía y el dominio. La clase social que logre universalizar hasta tal punto su hegemonía que haga superflua la coerción, habrá puesto las premisas para el paso a la sociedad regulada. En un pasaje, la «sociedad regulada» es considerada como sinónimo de sociedad civil (y también de estado ético),[54] es decir, como sinónimo de sociedad civil liberada de la sociedad política. Aun cuando se trata de un problema de *acentuación* de un aspecto u otro, más que de un *contraste*, podría afirmarse que en la teoría marx-engelsiana, recogida y divulgada por Lenin, el movimiento que conduce a la extinción del Estado es fundamentalmente estructural (superación de los antagonismos de clases hasta llegar a suprimirlos) mientras que en Gramsci es principalmente sobrestructural (ensanchamiento de la sociedad civil que llega hasta su universalización). En el primer caso los dos términos de la antítesis son: sociedad *con* clases y sociedad *sin* clases; en el segundo caso, son: sociedad civil *con* sociedad política y sociedad civil *sin* sociedad política. El hecho (repetidamente señalado aquí) de que la sociedad civil sea un término de mediación entre la estructura y el momento negativo de la sobrestructura comporta una consecuencia relevante en relación al movimiento dialéctico que desemboca en la extinción del Estado. Cuando los términos son dos, sociedad civil y Estado, el momento final, la sociedad sin clases, es el tercer término del movimiento dialéctico, es decir, la negación de la negación. Cuando los términos son tres, el momento final se alcanza mediante la potenciación del término medio. Es significativo el hecho de que Gramsci hable de *reabsorción* y no de *superación* o supresión.

A principios del siglo XIX, como ya he señalado, las primeras reflexiones sobre la revolución industrial dieron como resultado un cambio de rumbo en la concepción de la relación entre sociedad y Estado. Es ya un lugar común señalar que las teorías del Estado de los jusnaturalistas están directamente influenciadas por la idea pesimista u optimista sobre el estado natural. El que considera que el estado natural es malo, concibe al Estado como una innovación; quien lo considera como tendencialmente bueno tiende a ver en el Estado más bien una restauración. Dicho esquema interpretativo puede aplicarse a los escritores políticos del siglo pasado, que cambian de perspectiva en el enjuiciamiento de la relación entre sociedad y Estado e identifican la sociedad industrial (burguesa) con la sociedad preestatal. Algunos, como Saint-Simon, parten de una concepción optimista de la sociedad industrial (burguesa), otros, como Marx, de una concepción pesimista. Para los primeros, la extinción del Estado será una consecuencia natural y pacífica del desarrollo de la sociedad de productores; para los segundos tendrá que realizarse un cambio radical: la sociedad sin Estado será la consecuencia de un verdadero salto cualitativo. El esquema evolutivo, que tiene sus orígenes en Saint-Simon, prevé el paso de la sociedad militar a la industrial; el marxiano, en cambio, prevé el paso de la sociedad (industrial) capitalista a la sociedad (industrial) socialista.

El esquema gramsciano es indudablemente el segundo, pero parece aproximarse al primero puesto que en éste el Estado desaparece después de la extinción de la sociedad civil, es decir, mediante un procedimiento que es más una reabsorción que una superación. Esta aproximación de Gramsci al primer esquema se debe a que ha introducido la sociedad civil como tercer término, a consecuencia de su identificación no ya con el estado natural o con la sociedad industrial —o, dicho más genéricamente, con la sociedad preestatal—, sino con el momento de la hegemonía, es decir, con uno de los dos momentos de la sobrestructura (el momento del consensó contrapuesto al de la fuerza). Ello no obstante, el significado —distinto y nuevo— que Gramsci atribuye a la sociedad civil nos pone en guardia ante interpretaciones demasiado simplistas: contra la tradición que ha traducido la vieja antítesis estado natural-estado civil en la antítesis sociedad civil-estado, Gramsci traduce otra gran antítesis histórica, la existencia entre Iglesia (en sentido lato, pues la Iglesia moderna es el partido) y Estado, en la antítesis sociedad civil-sociedad política. Por eso cuando Gramsci habla de absorción de la sociedad política en la sociedad civil, no se refiere a todo el movimiento histórico en general, sino sólo al que tiene lugar en la sobrestructura, que a la vez, y en última instancia, está condicionado por el cambio de la estructura. Así pues, se da absorción de la sociedad política en la sociedad civil, pero al mismo tiempo la estructura económica, ligada a la transformación de la sociedad civil, se transforma dialécticamente.

La clave para una interpretación articulada del sistema conceptual gramsciano es también, en este caso, el reconocimiento de que «sociedad civil» es uno de los dos términos no de una única antí-

tesis, sino de dos antítesis diferentes, entrelazadas y sólo en parte superpuestas. Si se considera la sociedad civil como término de la antítesis estructura-superestructura, el fin del Estado será la superación del momento sobrestructural en la que se equilibran sociedad civil y sociedad política; si se considera la sociedad civil como momento de la sobrestructura, el fin del Estado será una reabsorción de la sociedad política en la sociedad civil. La aparente ambigüedad depende de la complejidad real del bloque histórico, tal como Gramsci lo ha teorizado; depende del hecho de que la sociedad civil es el momento constitutivo de dos movimientos diferentes: el que procede de la estructura a la sobrestructura y el que tiene lugar en la misma sobrestructura. Los dos movimientos son interdependientes, pero no se superponen. El nuevo bloque histórico será aquel en el cual se resuelva incluso esta ambigüedad mediante la eliminación de la dualidad que se produce en el nivel sobrestructural. En el pensamiento de Gramsci, dicha eliminación significa precisamente el fin del Estado.

1. Para una ulterior ampliación a este respecto se puede acudir a mi ensayo «Hegel e il giusnaturalismo», en *Rivista di filosofia*, LVII, 1966, pág. 397.

2. *Critica della filosofia hegeliana del diritto*, en *Opere filosofiche giovanili*, trad. italiana G. Della Volpe, Roma, 1963, pág. 77. [*Cfr.* trad. castellana en K. M. *Crítica de la filosofía del estado de Hegel*, México, J. Grijalbo, Editor, 1968.]

3. *Cfr.*, por ejemplo, «L'organisateur», en *Oeuvres*, v. IV, pág. 30.

4. *El Capital* (trad. cast. de W. Roces), México, FCE, 1964 (3.ª ed.), tomo I, págs. 638-639.

5. *Manifiesto del Partito Comunista*, México, J. Grijalbo, Editor, 1970, pág. 25.

6. F. ENGELS, «Contribución a la historia de la liga de los comunistas», en *Manifiesto del partido comunista y otros escritos políticos*, México, J. Grijalbo, Editor, 1970.

7. *Contribución a la crítica de la economía política*, trad. cast. de J. Merino, Madrid, Alberto Corazón, Editor, 1970.

8. Ed. Vorländer, pág. 10. En la *Metaphysik der Sitten*, *bürgerliche Gesellschaft* está en lugar de *status civilis*, es decir, en vez de Estado en el sentido tradicional de la palabra, II, 1, §§ 43 y 44.

9. *Metaphysik der Sitten* de M. KANT. Aquí cito la edición *Scritti politici*, Turín, 1956, pág. 422.

10. A. SMITH, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Londres, 1920, pág. 249.

11. *Philosophie des Rechts*, § 185.

12. «El Estado político completo es, según su esencia, la vida del hombre como tal, en contraposición a su vida material. Todos estos presupuestos de esta vida egoísta permanecen, en la sociedad burguesa, fuera de la esfera estatal, pero como cualidad de la sociedad burguera.» (*Scritti politici giovanili*, Turín, Einaudi, 1950, págs. 365-366.) *Cfr.* también *Manuscritti economico-filosofici del 1844* [Manuscritos económico-filosóficos de 1844], en *Opere filosofiche giovanili*, ed. italiana: «la sociedad, tal como aparece al economista, es la *sociedad civil*» (pág. 246).

13. *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, ed. castellana, San Sebastián, Equipo Editorial, 1968, pág. 159.

14. «El conjunto de estas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, es decir, la base real sobre la que se levanta una sobrestructura jurídica y política y a la cual corresponden formas determinadas de la conciencia social.» (Ed. cit., págs. 36-37.)

15. *La ideología alemana*, trad. castellana de W. Roces, Barcelona, Grijalbo - EPU, 1970.

16. Esta idea se encuentra más desarrollada en mi artículo *Sulla nozione di società civile*, en *De homine*, 1968, n.º 24-25, págs. 19-36.

17. Según mis noticias, especialmente, G. TAMBURRANO, *Antonio Gramsci*, Manduria, 1963, págs. 220 y 223-224.

18. *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura*, Einaudi, Turín, 1955, pág. 9. En estos textos hay también pasos en los que, como es sabido, se considera la sociedad civil como un momento del Estado en sentido amplio: *Cfr. Lettere dal carcere*, Einaudi, Turín, 1965, pág. 481; *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo Stato moderno*, Einaudi, Turín, 1949, pág. 130; *Passato e presente*, Einaudi, Turín, 1951, pág. 72.

19. *Passato e presente*, ed. cit., pág. 164.

20. *Note sul Machiavelli*, ed. cit., pág. 128.

21. *Ibidem*.

22. Para una interpretación distorsionada de Hegel, como ya señaló Sichirollo, puede verse el pasaje sobre la importancia de los intelectuales en la filosofía del mismo (*Gli intellettuali*, ed. cit., págs. 46-47).

23. *Philosophie des Rechts*, § 308 y siguientes.

24. *Passato e presente*, ed. cit., pág. 164.

25. *Philosophie des Rechts*, § 255.

26. *Ibidem*, § 265.

27. *Ibidem*, § 256, en el que se dice que, a través de la corporación, «la esfera de la sociedad civil pasa al Estado».

28. *Op. cit.*, pág. 5.

29. *Scritti giovanili* (1914-1918), Einaudi, Turín, 1958, págs. 280-281.

30. *Scritti giovanili*, ed. cit., pág. 281.

31. *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Einaudi, Turín, 1948, pág. 40.

32. «La estructura es pasado real, porque testimonia y documenta incontrovertiblemente lo que se ha hecho y continúa subsistiendo, como condición del presente y del porvenir.» (*Ibidem*, pág. 222.)

33. *Ibidem*, pág. 40.

34. En *Passato e presente*, ed. cit., pág. 203, podemos encontrar una interpretación crítica del fatalismo.

35. Tamburrano me ha hecho observar que en el caso de la relación entre sociedad civil y estado no se trata tanto de una antítesis cuanto de una distinción. Podría responderse, sin embargo, que lo característico del pensamiento dialéctico es precisamente reducir las distinciones o antítesis para luego proceder a su superación.

36. *Note sul Machiavelli*, ed. cit., pág. 121.

37. *Lettere dal carcere*, ed. cit., pág. 481. [*Cf. Antología*, ed. cit., pág. 272.]

38. «Las ideas de la clase dominante son, en cada época, las ideas dominantes; la clase que representa el poder material dominante, posee, al mismo tiempo, el poder espiritual dominante.» A continuación Marx pone el ejemplo de la doctrina de la división de poderes como reflejo ideológico de una sociedad en la cual el poder está realmente dividido. (*La ideología alemana*, ed. cit., pág. 50.)

39. *Saggi sul materialismo storico*, Roma, 1964, págs. 136-137.

40. *Passato e presente*, ed. cit., pág. 38.

41. *Note sul Machiavelli*, ed. cit., págs. 150-151.

42. *Passato e presente*, ed. cit., pág. 165.

43. *Il materialismo storico*, ed. cit., págs. 32, 39, 75, 189, 201; *Lettere dal carcere*, ed. cit., pág. 616.

44. El proletariado, «que es la única clase revolucionaria hasta la médula dentro de la sociedad contemporánea, debe ser el dirigente (*rukovoditelem*), la clase hegemónica (*gegemonon*), en la lucha de todo el pueblo en favor de una transformación democrática total, en la lucha de todos los trabajadores y los explotados contra los opresores y los explotadores. El proletariado es revolucionario en la medida en que es consciente y lleva a la práctica esta idea de la hegemonía (*etu ideu gegemonii*)» (XI, 349). Ésta y las demás precisiones lingüísticas del parágrafo las debo a la cortesía de Vittorio Strada. En el único párrafo de Lenin hasta ahora citado por los estudiosos de Gramsci y en el cual aparecería el término «hegemónico» (*Dos tácticas de la socialdemocracia en la revolución democrática*, en *Obras escogidas*, I, págs. 560-561; *cfr.* el prefacio de G. Ferrata a las *Duemila pagine di Gramsci*, *Il Saggiatore*, Milán, 1964, v. 1, p. 96), Lenin no dice, en realidad, «hegemónico», sino «dirigente» (*rukovoditel*). Para el lenguaje staliniano véase *Dal colloquio con la prima delegazione operaia americana*, en el cual Stalin, enumerando las cuestiones que Lenin desarrolló de la doctrina de Marx, dice, entre otras cosas: «En cuarto lugar, la cuestión de la hegemonía del proletariado en la revolución, etc.» (STALIN, *Obras escogidas*, Moscú, 1947, v. 1, pág. 35.)

45. *Duemila pagine di Gramsci*, ed. cit., v. I, p. 799 y pp. 824-825.

46. Por ejemplo, Ferrata recuerda el artículo «Rusia, potencia mundial» del 14 de agosto de 1920, en el que aparece la expresión «capitalismo hegemónico» (*L'Ordine Nuovo*, 1919-1920, Einaudi, Turín, 1954, pp. 145-146). Ragionieri me señaló durante el Simposio que el término «hegemonía» aparece también en un escrito de Gramsci de 1924.

47. «Lo que se discute es el principio y la práctica de la hegemonía del proletariado; las relaciones fundamentales de la alianza entre obreros y campesinos, las que se perturban y se ponen en peligro.» (*Duemila*, ed. cit., v. I, pág. 824.) «El proletariado se convertirá en la clase dirigente y dominante en la medida en que logre crear un sistema de alianzas de clase, etc.» (*Ibidem*, v. I, p. 799).

48. *Lettere dal carcere*, ed. cit., pág. 616: «El momento de la hegemonía o de la dirección cultural». También «Dirección intelectual y moral» (*Il Risorgimento*, Einaudi, Turín, 1949, pág. 70).

49. *Note sul Machiavelli*, ed. cit., págs. 6-8.

50. Me refiero a los conocidos pasajes en los que Gramsci explica el éxito de la política de los moderados durante el Risorgimento (*Il Risorgimento*, ed. cit., págs. 70-72). En cuanto a Lenin, es importante el párrafo de su «Informe político al XI Congreso del partido» (1922), en el que se lamenta de la inferioridad de la cultura comunista frente a la de los enemigos: «Si el pueblo conquistador posee un nivel cultural superior al del pueblo vencido, impone a éste su cultura. Si es al revés, ocurre que el pueblo vencido impone su cultura al vencedor» (*Obras completas*, v. 33, 1967, pág. 262).

51. *Lettere dal carcere*, ed. cit., pág. 481, donde se habla de «la hegemonía de un grupo social sobre toda la sociedad nacional, que se ejerce a través de las llamadas organizaciones privadas, como la Iglesia, los sindicatos, las escuelas, etc.».

52. De esta nueva dimensión y de este contenido más amplio podrían darse dos pruebas decisivas considerando el modo como Gramsci trata el problema de los sujetos activos de la hegemonía (los intelectuales) y el modo como entiende el contenido de la nueva hegemonía (el tema de lo «nacional-popular»). Pero como estos dos temas son muy extensos y se tratarán en otras intervenciones durante este Simposio, me ciño a dos simples observaciones: *a*) es cierto que la reflexión de Gramsci sobre la misión del intelectual nuevo, que se identifica con el dirigente del partido, se inspira en Lenin; sin embargo, dicha reflexión no se podría entender adecuadamente si no se lo relaciona con la discusión sobre la función de los intelectuales que adquirió visos de dramaticidad sin precedentes alrededor de los años 30, con la gran crisis política y económica (recuérdese a Benda, 1927; Mannheim, 1929; Ortega, 1930), aunque el constante interlocutor de Gramsci sea únicamente Benedetto Croce; *b*) la reflexión sobre lo «nacional-popular», que es un tema característico de la historiografía de la oposición anti-

histórica de Italia, le permite a Gramsci insertar el problema de la revolución social en el de la revolución italiana. Sus reflexiones sobre la historia de Italia, desde el Renacimiento hasta el *Risorgimento*, van acompañadas del problema de la reforma intelectual y moral, teniendo como interlocutores a Maquiavelo, en lo que se refiere a la primera época y a Gioberti, en lo que se refiere a la segunda (respecto de este último, si no me equivoco, únicamente Asor Rosa ha subrayado su importancia para la investigación de las fuentes de Gramsci).

53. *Note sul Machiavelli*, ed. cit., pág. 94. Cfr. también pág. 130 (128). En *Il materialismo storico*, ed. cit., pág. 75 se habla únicamente de la «desaparición de la sociedad política» y del «advenimiento de la sociedad regulada». Por el contrario, en *Lettere dal Carcere*, ed. cit., pág. 160, el partido es descrito como «el instrumento para el paso de la sociedad civil-política a la sociedad regulada, en cuanto que absorbe a ambas, para superarlas».

54. *Note sul Machiavelli*, ed. cit., pág. 132.

ERNESTO RAGIONIERI

GRAMSCI Y EL DEBATE TEORICO EN EL MOVIMIENTO OBRERO INTERNACIONAL *

*

1. No es fácil situar exactamente a Antonio Gramsci en la historia del pensamiento socialista y del movimiento obrero internacional. No quiero empezar el tema echando mano de la afirmación literaria y paradójica de que «se desconoce» al autor que se estudia. Tampoco deseo formular una nueva «interpretación». Lo que sí afirmaré es que nos enfrentamos con el hecho de que falta una perspectiva de investigación, que sea sólida, rigurosa y amplia y que carecemos de suficientes estudios preparatorios.

Para Italia, la figura de Gramsci no se reduce a la del fundador de un gran partido político que encabeza una importante tradición intelectual y política.[1] Nuestro autor se ha convertido, especialmente con sus *Cartas desde la cárcel* y sus *Cuadernos*, en uno de los exponentes del acervo cultural italiano y, para bastantes intelectuales e investigadores, es quien ha «contribuido con mayor realce a la constitución de una crítica constructiva de la cultura nacional en el cuadro de una reconstrucción de toda la historia italiana».[2] Así, pues, Gramsci no es sólo un símbolo, sino también una realidad intelectual y moral insustituible. Pero el orden en que han sido publicados sus escritos —los escritos inéditos de la cárcel antes que los escritos correspondientes a los

* Comunicación presentada en la convención de abril de 1967 del Instituto Gramsci en Cagliari. Publicada en *Gramsci e la cultura contemporanea*, I, Roma, Editori Riuniti, Instituto Gramsci, 1969. (Traducción de Mariano Lisa.)

años de actividad política, mientras que todavía está en curso de preparación la edición de los escritos de los años en que Gramsci ocupó la jefatura del partido comunista de Italia *—, la persistente dificultad (confirmada en esta ocasión una vez más) para fundar en Italia una tradición de estudios y de cultura seria, inspirada en directrices constantes y opuesta a los flujos y reflujos de las modas, así como la lentitud con que se han producido los estudios italianos dedicados a la historia del movimiento socialista y del movimiento obrero italiano como parte de un proceso más amplio, internacional no sólo en sus fines, sino también en su sustancia real, son factores que explican la discontinuidad de los estudios gramscianos.[3] Si se me permite hacer uso de una experiencia personal —experiencia que menciono aquí porque tiene que ver más con un hecho objetivo que con una afirmación polémica— puedo declarar sin ninguna dificultad que en la preparación del presente trabajo he encontrado una ratificación de lo dicho anteriormente: escritos y volúmenes que leí apasionadamente a medida que salían a la luz pública y que posteriormente releí y estudié en más de una ocasión, cuando los he retomado y reconsiderado en su orden cronológico para realizar una investigación histórica autónoma, me han descubierto muchos aspectos nuevos. Los subrayados y las observaciones de las lecturas anteriores me servían sólo parcialmente para la investigación. En los análisis de los textos, surgían indicaciones y relaciones antes no sólo inadvertidas, sino ni siquiera sospechadas, y que nos remitían, a su vez, al estudio y a la definición de relaciones más precisas con la biografía de Gramsci, con la historia del movimiento obrero y comunista internacional. Es preciso que la clara y evidente renovación de los estudios gramscianos a la que hoy asistimos en Italia, se familiarice y se fusione, incrementándose y enriqueciéndonos por otra parte con la investigación y el debate sobre Gramsci fuera de Italia. Este último hecho constituye una nueva realidad de estos últimos años, es síntoma de un interés creciente por Gramsci que convendría registrar en todas sus manifestaciones y componentes.[4] Ésta podría ser la vía más fecunda para sustraer tales estudios al peligro de las definiciones rígidas y de los encasillamientos perentorios, de las utilizaciones interesadas, de las afiliaciones en árboles genealógicos que impiden una visión correcta de las complejas relaciones y articulaciones de una personalidad sobremanera original.

* Estos escritos han sido publicados ya por la casa editora Einaudi (1972) con el título siguiente: A.G., *La costruzione del Partito comunista* (1923-1926). (N. del E.).

Gramsci tiene una concepción específica de la historia del marxismo y del socialismo, una concepción inspirada en la consciencia de la «historicidad» de las ideologías en sus relaciones necesarias con los movimientos políticos y sociales. Esa posición gramsciana puede permitir superar la dicotomía entre ortodoxia y heterodoxia, que es uno de los escollos persistentes de la historiografía del socialismo y reaparece donde menos se espera y con las actitudes más insospechadas. Reciba Stalin toda la carga de responsabilidad que se merece, sin por ello olvidar al Ivan Ivanovich de Nazim Hikmet al que no quisiéramos ver entre nosotros o dentro de nosotros; pero constatemos francamente que la tentación existía antes de Stalin, como es bien conocido por el desarrollo de las batallas no exclusivamente ideológicas en torno a la tradición histórica y política del partido obrero de la II Internacional más fuerte y más organizado, el socialdemócrata alemán, tradición que subsiste incluso entre los que se declaran contrarios a tales métodos.

Limitémonos a dos ejemplos que hacen referencia a la adecuada colocación de Gramsci en la historia del socialismo y del movimiento obrero internacional. Un investigador estadounidense, John B. Cammett, ha afirmado, en una reciente y bien informada biografía intelectual y política, que «the Gramscian image of the "colonial" South as one immense country side and the North as one great capitalist city has interesting similarities to recent ideas expressed by the Chinese Communist Party»,[5] y, especialmente, con el conocido ensayo de Lin Piao sobre los «países campesinos del mundo», es decir, sobre los pueblos de los países económicamente subdesarrollados como nuevo centro de la revolución mundial. Difícilmente puede uno adoptar un punto de vista más desenfocado, puesto que, como el propio Cammett ha de reconocer, la relación entre ciudad y campo en las perspectivas de lucha revolucionaria tiene para Gramsci una forma totalmente diferente de las actuales teorizaciones de los comunistas chinos; pero es que además el proceso social y revolucionario en el cual insertaba Gramsci su análisis de Mezzogiorno era de un tipo muy distinto. Gramsci reconoció desde el principio el significado universal de la Revolución de octubre y ya desde los años del *Ordine Nuovo* concretó en una imagen de gran eficacia el sentido antiimperialista de la alianza entre la clase obrera y los pueblos coloniales en lucha por su independencia nacional: «Egipcios, chinos, indios, irlandeses, en cuanto conjunto nacional, y todos los pueblos del mundo, en cuanto proletariado, ven el duelo entre Lenin y Churchill como la lucha entre la fuerza que los sojuzga y la fuerza que puede crear las

condiciones de su autonomía.»[6] En sus reflexiones de la cárcel dedicó un cierto interés al intento de reabsorber en los cuadros de su cultura propia los problemas de los pueblos del Extremo Oriente y, más en general, al significado del ensanchamiento de las fronteras de la vida social y política contemporánea,[7] enmarcando ese intento en la polémica con la concepción que centra toda la historia en Europa y manifestándose en favor de la conquista de una concepción verdaderamente universal de la historia de los hombres. Sin embargo, la atención de Gramsci se dirige preferentemente hacia otra dirección: advierte, en primer lugar, el problema que plantea la relación entre la victoria de la revolución socialista en Rusia, las etapas y las vicisitudes de una sociedad nueva en aquel país, y las perspectivas que dicho acontecimiento abría a la clase obrera de los países capitalistas del Occidente europeo. No voy a insistir sobre cuestiones de procedimiento metodológico en el análisis político. Será suficiente recordar que, en el pensamiento de Gramsci, el problema de la hegemonía de la clase obrera sobre las poblaciones campesinas se funde con el problema de un poder y de un Estado nuevo que realicen la vocación de la clase obrera como fundadora de un nuevo tipo de Estado; eso basta para apreciar desde el primer momento que la elaboración gramsciana de la dictadura del proletariado no es asimilable a las teorizaciones anteriormente mencionadas.

Sin embargo, el error más frecuente es, sin duda, otro. En efecto, el error más frecuente no consiste tanto en aislar de manera artificiosa y deformadora ciertos aspectos del pensamiento gramsciano cuanto en incluir a Gramsci dentro de la categoría históricamente imprecisa de los «potentially deviant Communists» para luego derivar de ella relaciones y afinidades muy discutibles. Esto es lo que ha hecho, por ejemplo, J.P. Nettl en su biografía —por lo demás muy importante— de Rosa Luxemburg: «The conection between Rosa Luxemburg and Gramsci has been deliberately ignored by official silence.»[8] En realidad es éste uno de los problemas menos complejos y puede resolverse sin por ello entrar en dificultades ni con la ortodoxia ni con la heterodoxia, prestando atención simplemente a las circunstancias históricas diferentes y determinadas. Es indudable, como se puede comprobar en sus escritos, que Gramsci parte de algunos problemas que habían interesado a Rosa Luxemburg, a la cual, por otra parte, aquél había leído y estudiado atentamente, sobre todo en sus obras *Stillstand und Fortschritt im Marxismus* y *Massenstreik, Partei und Gewerkschaft*. Toda la experiencia de los consejos de fábrica en el Turín de 1919-20 parte de un dato que había estado muy presente en la

reflexión y en la experiencia de la gran revolucionaria polaca: la insuficiencia de la organización sindical de tipo tradicional y su incapacidad para representar y organizar a los trabajadores no cualificados, con lo que se dejaban al margen a grandes estratos de las masas trabajadoras en un período de transformación revolucionaria. La reflexión que Gramsci llevó a cabo en la cárcel alcanzará uno de sus momentos cumbre en el examen del problema de la «historicidad de la filosofía de la praxis», en relación con el problema de las diversas fases históricas por las que ha pasado el marxismo en cuanto ideología y la historia del movimiento obrero. Gramsci parte, en este caso, precisamente de una observación que aparece en el primero de los dos escritos de Rosa Luxemburg recién mencionados. Sin embargo, en Gramsci el sentido y el resultado de la reflexión toma otros derroteros debido a la existencia de una diferencia profunda, básica. Mientras para Rosa Luxemburg tales problemas entraban en la perspectiva de una revolución que debería estallar por un «derrumbe» del capitalismo en su fase imperialista, Gramsci consideró siempre que la revolución era un proceso largo que había que preparar y debía ser dirigido por la voluntad consciente de los hombres organizados. Por ello no extrañará el que Gramsci critique el «prejuicio "economicista" y espontaneísta» de Rosa Luxemburgo[9] y que tenga una perspectiva política completamente diferente. En ella insertó su investigación sobre la concepción de los consejos de fábrica, entendidos como órganos de poder de un nuevo orden productivo y de un nuevo tipo de Estado. También fue consciente de la necesidad de que el marxismo elaborara la ciencia política, entendida como una tarea imprescindible en la fase histórica en la que la clase obrera demuestra que es capaz de conquistar y de dirigir el Estado.

En realidad, si queremos andar sobre seguro desde el principio en el intento de colocar exactamente a Gramsci en la historia del pensamiento socialista, deberemos comenzar por su rechazo contundente, desde su primera época, del marxismo evolucionista y fatalista de la II Internacional, como ya otros han señalado. Sin duda, ese es el punto de partida tanto de su reflexión como de su actividad política. «Marxista, marxistamente... adjetivo y adverbio gastados como los billetes viejos que han pasado de mano en mano», se lee en el artículo que escribió para el centenario del nacimiento de Marx.[10] La reacción contra la interpretación mecanicista del marxismo, provocada en numerosos intelectuales revolucionarios europeos por la «revolución contra *El Capital*», tuvo en Gramsci su máximo exponente. Para algunos (pongamos como ejemplo más explícito y relevante el discurso de Rosa Luxemburg

en el congreso fundacional del Partido comunista alemán) los últimos escritos de Engels y, especialmente, su introducción a *Las luchas de clase en Francia* de Marx, conocida únicamente en una forma amputada y falsificada, merecían ser acusados como responsables de un apoyo indirecto a la praxis oportunista y meramente parlamentaria de la socialdemocracia. La reacción de Gramsci, en cambio, no parece detenerse en la «caricatura» del marxismo, sino que afecta al propio Marx. «El comunismo crítico —escribió Gramsci el 19 de octubre de 1918— nada tiene en común con el positivismo filosófico, metafísico y místico de la Evolución y de la Naturaleza. El marxismo se basa en el idealismo filosófico, el cual, sin embargo, nada tiene que ver con lo que ordinariamente se entiende con la palabra "idealismo", es decir, con el abandono a los sueños y a las quimeras gratas al sentimiento, el estar siempre en las nubes sin preocuparse de las necesidades y de las contingencias de la vida practica. El idealismo filosófico es una doctrina del ser y de la conciencia, según la cual tales conceptos se identifican y la realidad es lo que se conoce teóricamente, nuestro propio yo. No hay que admirarse de que Marx haya introducido en sus obras elementos positivistas. Ello se explica porque no era un filósofo profesional, y también él dormitaba de tanto en tanto. Lo cierto es que lo esencial de su doctrina depende del idealismo filosófico y que en el desarrollo interno de esta filosofía está la corriente ideal en la que confluyen en conjunción histórica el movimiento proletario y socialista.» [11]

Sin embargo, no estoy seguro de que la verdadera guía para la determinación rigurosa de esta reacción contra las interferencias positivistas, propias del marxismo del período de la II Internacional, consista en aparejar a Gramsci con el Korsch de *Marxismus und Philosophie* y con el Lukács de *Geschichte und Klassenbewusstsein.*

Sin duda, Gramsci conoció y reflexionó sobre los escritos de Korsch y de Lukács, aunque sólo fuera porque éstos estuvieron en el centro de vivas discusiones en la Internacional comunista precisamente en los casi dos años que Gramsci vivió entre Moscú y Viena. Es innegable que entre ellos existen puntos de contacto a nivel teórico en la batalla antipositivista y en la restauración de la dialéctica revolucionaria, pero también son notables las diferencias tanto en los supuestos como en los resultados de sus investigaciones.

La riqueza de motivaciones eidéticas y la profunda pasión moral características de los escritos juveniles de Gramsci no deben ocultarnos el núcleo político de su reflexión. La polémica con las

deformaciones deterministas del marxismo de la II Internacional, en su principio, no es sino un aspecto de la batalla contra la pobreza política del socialismo italiano, contra su incapacidad de expresar autónomamente, en el plano ideológico, la voluntad de liberación de las clases trabajadoras. Releamos el artículo en el que discute con Claudio Treves: «...La esterilización realizada por las doctrinas socialistas positivistas de la obra de Marx no ha sido, que digamos, una gran conquista cultural y ni siquiera se ha visto acompañada de grandes conquistas reales... La doctrina de Marx se convierte de esta forma en la doctrina de la inercia del proletariado. No se trata de que se haya renegado de hecho..., del *voluntarismo*, sino que éste ha sido reducido a una pequeña tempestad en el vaso de agua reformista, se convertía en algo vulgar, en el querer mangonear a nivel ministerial, en la voluntad de conquistas mínimas, de preferir el huevo hoy a la gallina mañana, aunque el huevo sea, como dice Ruta, un huevo de piojo. Se abandonó el proselitismo, porque ¿qué cuentan los «individuos»? No pudo insertarse la acción histórica del proletariado en el proceso de desarrollo de la economía capitalista. Hasta desde el punto de vista reformista, la "crítica crítica" obró nocivamente. Por el "huevo de piojo" fueron descuidados los grandes problemas nacionales, que interesan a todo el proletariado italiano.» [12] En el joven Gramsci son la misma cosa la crítica teórica de las deformaciones deterministas del marxismo y la crítica política a la incapacidad del socialismo italiano para afrontar los grandes problemas nacionales. Las formas, quizás exageradas, de esta crítica se explican porque Gramsci se había encontrado en Italia frente a una forma de sistematización particularmente pobre y esquemática del marxismo de la II Internacional. Gramsci consideraba que ésas eran las razones de «un mismo error de pensamiento» que había concluido en dos grupos antagonistas dentro del socialismo italiano, el de los sindicalistas y el de los reformistas, que separaban «política y economía, ambiente y organismo social», con las respectivas especializaciones «dentro de un lenguaje socialista de tipo empirista. Los unos se aferran a la organización profesional; su desviación inicial les lleva a hacer una mala política y una pésima economía. Los otros cristalizan en la exterioridad parlamentaria, leguleya, razón por lo cual también realizan una mala política y una pésima economía». No olvidemos tampoco que el artículo titulado precisamente «El Estado italiano»,[13] escrito en el año 1920, defiende el trabajo de búsqueda y la lucha de los revolucionarios jóvenes contra la generación vieja de socialistas italianos, que «no les deja más herencia que una mediocre recolección de articulillos medio-

cres de diario». En él se encuentra en germen todo el análisis gramsciano de la historia y de la sociedad italianas.

En uno de los últimos artículos publicados antes de su arresto,[14] Gramsci se ocupó de la misma interpretación deformadora del marxismo; es significativo que, junto a las funciones de instrumento de persuasión de la pasividad de los que «quieren impedir que el proletariado italiano se conciencie de su posición y de su función en la vida nacional», subraye cómo tal concepción puede identificarse con las concepciones tradicionales de las clases dominantes: «...Ha sido elaborada por Aquiles Loria y por Enrique Ferri... Según tal concepción, la historia se convierte en la cosa más sencilla del mundo. Es una especie de libro de contabilidad en el cual las partidas del "haber" corresponden matemáticamente a las de "debe". Cinco liras de capitalismo y de intereses económicos en la página del debe determina exactamente cinco liras de política y de socialismo en el "haber". El párroco del pueblo predicaba: "Ninguna hoja se mueve si Dios no quiere." Perogrullo sentenciaba: "Todo está determinado por los intereses económicos." En el fondo, el párroco y Perogrullo tenían la misma concepción: el positivismo y la evolución se habían encastrado en el viejo tronco de la mentalidad católica, aportándole una nueva fraseología recubierta por los trapos multicolores de la pseudociencia.»

Precisamente al tocar este punto, cuando se delinea la posición de profunda distanciación de Gramsci respecto del marxismo de la II Internacional en general y del socialismo italiano en particular, surge el problema de las relaciones entre Gramsci y Antonio Labriola que, sin duda, tuvo en el marxismo de la II Internacional una postura particular, alejada de las abundantes generalizaciones usuales, atenta a la reconstrucción genética y morfológica del marxismo como «doctrina». Labriola había advertido e intuido con claridad no igualada los problemas con que debía enfrentarse el socialismo italiano si quería dar vida a un partido de la clase obrera que no fuera subalterno. Se ha recordado diversas veces y por los mismos protagonistas que Labriola estuvo presente en la educación de los jóvenes intelectuales socialistas de Turín en los años de la primera guerra mundial; y no hay duda de que entre ellos la general mediación crociana debió ser reverdecida y actualizada por Rodolfo Mondolfo, el cual dio un curso sobre lecciones marxistas en la Facultad de Letras de la Universidad de Turín, precisamente durante el primer año de los estudios universitarios de Gramsci, curso que precedía a la publicación del volumen sobre el *Materialismo histórico* de Friedrich Engels (1912).

Pero, ¿de qué Labriola se trataba? La única vez que el joven

Gramsci cita a Labriola es en el artículo titulado «Aquiles Loria y el socialismo». En él, Gramsci pone a Loria en la picota por tratarse de «un aventurero de la ciencia»; y en los *Cuadernos de la cárcel*, en un apartado sobre la clasificación de las «manifestaciones de ligereza, de dilettantismo y de superficialidad de los intelectuales italianos», lo señalaba como autor de «una gran cantidad de afirmaciones pseudocientíficas, que han tomado cuerpo en nuestro movimiento y con las que nos han inundado» y «uno de los paladines más convencidos y sinceros de todo lo que se pueda calificar de liante y confuso... dentro de la liosa y confusa concepción positivista, que era una caricatura del materialismo histórico»; según Gramsci, Loria podía vanagloriarse de haber llevado «al estancamiento la producción intelectual del socialismo italiano, que había tenido, precisamente con los escritos de Antonio Labriola, un principio tan luminoso y pleno de promesas».[15] Esa contraposición entre Labriola y Loria nos indica el buen camino, pero no nos debe llevar a consideraciones demasiado amplias. Hoy nosotros conocemos bastante bien los orígenes y las implicaciones políticas de la campaña de Labriola contra Aquiles Loria, gracias a la publicación de las cartas y de los escritos políticos inéditos de aquél. Sin embargo, todo esto no era conocido por Antonio Gramsci en el año 1918. El problema de la revalorización de Labriola como crítico —también a nivel político— del socialismo italiano sólo podrá tener lugar a partir de 1917 cuando se publicaron en el *Stato Operaio* sus *Cartas a Engels*. Las referencias polémicas a Loria en los escritos entonces conocidos de Antonio Labriola tuvieron como resultado el dar mayor relieve a la desmistificación de Croce y el dar a la contraposición entre Labriola y Loria una tonalidad principalmente intelectual. Es en este campo donde podemos hablar de la influencia de Labriola sobre Gramsci. En este ámbito y particularmente en el período de la Revolución de octubre, se intensifica la familiarización de Gramsci con los escritos de Labriola. Prueba de ello es que en sus escritos recurre a algunas expresiones típicas de éste (como «comunismo crítico») e inserta un amplio fragmento del ensayo *Sobre el materialismo histórico*[16] en un número especialmente importante del *Grido del Popolo* (el número del 5 de enero de 1918) en el cual Gramsci volvía a publicar su artículo «La revolución contra *El capital*», ya aparecido en noviembre de 1917, y destrozado por la censura. El fragmento de Labriola es el que habla de la «nueva crítica de las fuentes históricas», entendidas «en el sentido realista de la palabra y no en el sentido formal de documento», en cuanto que hace reaccionar «sobre el conocimiento de las condiciones pasadas, con la concien-

cia que tenemos actualmente, para reconstruirlo de nuevo desde sus cimientos». Se trata de un paso importante, uno de los puntos más notables, rigurosos y polémicos contra la importancia exclusiva del momento económico; un paso en el que se combate contra el grave error consistente en considerar «una pura quimera, un simple artificio, una mera ilusión, en el sentido vulgar de la palabra», las «opiniones ideológicas por las cuales los actores de la historia tuvieron consciencia de su obra y en las cuales encontraron muy frecuentemente los móviles y la justificación de la acción». Con esa cita he pretendido situar las expresiones de Labriola en su contexto; en los *Cuadernos de la cárcel* encontraremos formulaciones que en muchas ocasiones van en esa dirección tanto en el sentido de rechazar la exactitud de una interpretación determinista del materialismo histórico como en el de contradecir los planteamientos dogmáticos, nuevos o viejos, o reivindicar, por último, en más de una ocasión, una interpretación del prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política* que trata de quitar al ámbito de la sobrestructura el carácter de pura apariencia.

Este ejemplo concretamente documentable —que confirma la fecundidad del método de investigación de las fuentes y de los puntos de referencia del pensamiento de Gramsci en el curso del desarrollo de su actividad periodística [17]—, es significativo de la atención que debe ponerse en la relación, hasta ahora un tanto olvidada, de Labriola y Gramsci. En el 1925, cuando Gramsci planteó el problema de la preparación ideológica de masa en el partido comunista, se remitía a Antonio Labriola como a la única excepción en la tendencia dominante en los estudios del marxismo realizados en Italia por los intelectuales burgueses «para desnaturalizarlo y adaptarlo a la política burguesa».[18] En los *Cuadernos de la cárcel*, Gramsci hablará de la «necesidad de volver a poner en circulación a Antonio Labriola y hacer predominante su planteamiento de los problemas filosóficos», y ello «por su afirmación (a decir verdad, no siempre segura) de que la filosofía de la praxis es una filosofía independiente y original, que posee los elementos para que en un desarrollo ulterior se transforme de interpretación de la historia en filosofía general».[19] En su reflexión de la cárcel, Gramsci se acercará a Labriola, especialmente en la investigación y en la interpretación de los «períodos largos» de la historia de Italia.[20] Pero este acercamiento y esta propuesta de nueva utilización de Labriola coexisten con anotaciones críticas muy explícitas y severas acerca de las posiciones políticas e intelectuales de Labriola reductibles al ámbito del marxismo de la II Internacional,[21] frente a las nuevas y diferentes perspectivas de la investigación teórica que están surgiendo. Para atenernos al ejemplo particular concretamente documentado, añadiremos que el interés de Gramsci por la autonomía del momento ideológico que Labriola reivindicaba en la toma de consciencia de los hombres acerca de las pugnas de clase que mueven la historia se centró en el estudio de los intelectuales y de su función en los grupos sociales. Dicho estudio se transformó en método de interpretación de la historia en punto de referencia necesaria para el desarrollo del marxismo como teoría y ciencia de la política. Entre Labriola y Gramsci encontramos a Lenin.

No hay duda de que Gramsci fue consciente en seguida de que había que vivir y actuar en lo que constituía, como dice Korsch, el *tercer período*, un período que abría tareas nuevas. Y ello a pesar de que se había formado en un ambiente cultural que estaba muy lejos de haber recorrido o, simplemente, de haber conocido correctamente, las fases diversas y sucesivas del desarrollo del marxismo en la historia del movimiento obrero internacional. Gramsci no había partido de una periodización explícita como Korsch; sin embargo, pronto llegó a reconocer cuáles eran las raíces reales y, por tanto, los condicionamientos y las posibilidades de la nueva fase abierta con la Revolución de octubre. Y, como quiera que viera que las incrustaciones dogmáticas y metafísicas que se habían adherido al marxismo del período de la II Internacional constituían el precio de la formación de una ideología de masa, en un período en el cual el movimiento obrero estaba aún muy lejos de la lucha por el poder y debía en primer lugar mantener la propia cohesión, alimentándola con una fe fatalista que remitía la ineluctable victoria a un lejano mañana, Gramsci entendió con gran lucidez que lo fundamental no era tanto —ni sólo— restaurar el marxismo como filosofía, sino más bien cimentar con el marxismo «una filosofía que es también una política y una política que es también una filosofía».[22] En este aspecto la influencia de Lenin fue igualmente decisiva.

2. Existe una contribución, que todavía hoy debe considerarse insuperada y no lo bastante profundizada y desarrollada, sobre el tema de la relación entre Gramsci y el leninismo. Es la ponencia de Palmiro Togliatti desarrollada en el Congreso de estudios gramscianos de 1958. Su punto de partida fue la reconstrucción de las «fuentes» de la influencia de Lenin en la obra de Gramsci. Su conclusión, a la que llegó a través de un análisis de los conceptos de revolución, de partido y de la función de los intelectuales, fue que la aparición y el desarrollo del leninismo a nivel mundial constituye «el factor decisivo de toda la evolución de Gramsci como

pensador y como hombre político. Es el factor que determina el ritmo del movimiento, da su carácter lineal a los desarrollos ideológicos y prácticos, permite valorar con justeza incluso los errores, insertándolos en un conjunto unitario».[23] Vamos a retomar el análisis a partir del punto en que lo dejó Togliatti, es decir, en la reconstrucción de la búsqueda teórica y práctica realizada por Gramsci en torno a la multiplicidad de los medios de que se sirve la clase que tiende a la conquista del poder para crear las condiciones de su hegemonía, así como en lo relativo a la importancia que en ese ámbito tiene la distinción entre «guerra de maniobras», es decir, el ataque revolucionario para la conquista del poder, y las confrontaciones de clase que van madurando bajo la dirección del partido revolucionario, cuando no es posible el ataque decisivo. Éste es un momento no sólo original, sino de importancia capital en el pensamiento de Gramsci y sobre el cual hoy se centra gran parte de la atención, superando claramente la interpretación que, durante un período estuvo en el candelero, según la cual Gramsci era el teórico de la «ciudad futura», más que el «político de la hegemonía».[24] El pasaje que Togliatti cita al final de su intervención, perteneciente a los *Cuadernos*, y en el cual se formula aquel concepto refiriéndose explícitamente a Lenin, fue escrito a finales de 1930 o principios de 1931; se trata de un pasaje que recupera la analogía, usada por Gramsci a menudo hasta el año 1920, entre guerras y luchas de clase, analogía que, por otra parte, tenía una larga tradición en la historia del pensamiento marxista: [25] «Me parece que Ilich había comprendido que se estaba produciendo un cambio de la guerra de maniobras, aplicada victoriosamente en Oriente en el año 1917, a la guerra de posiciones, que era la única posible en Occidente donde, como observa Krasnov, los ejércitos podían rápidamente acumular nuevas cantidades de municiones para reponer las ya utilizadas, y donde los cuadros sociales eran capaces, por sí mismos, de convertirse en trincheras pertrechadísimas. Éste me parece que es el significado de la fórmula de "frente único", que corresponde a la concepción de un solo frente de la Entente bajo el mando único de Foch.»

«Lo que sucede es que Ilich no tuvo tiempo de profundizar en su fórmula, dado que sólo lo podía hacer teóricamente cuando la tarea fundamental era de signo nacional, o sea, que requería un reconocimiento del terreno y una dilucidación del papel de trinchera y fortaleza representado por los elementos de la sociedad civil. En Oriente el Estado lo era todo; la sociedad civil era embrionaria y gelatinosa. En Occidente, en cambio, entre Estado y sociedad sivil existía una relación estrecha y cuando se tambaleaba el Estado se advertía rápidamente que la sociedad civil tiene una estructura robusta. El Estado era solamente una trinchera avanzada tras la que se levantaba una sólida cadena de fortalezas de casamatas; en mayor o menor medida para cada Estado, por supuesto, pero eso exigía un cuidadoso reconocimiento del carácter nacional.» [26]

Esta nota de Gramsci plantea tres problemas de gran interés, a los que voy a referirme brevemente: el origen de ese pensamiento en Gramsci; la relación con Lenin que el mismo permite aclarar y sus amplicaciones en las reflexiones y en la acción política de Gramsci.

El planteamiento del problema de la especificidad de la revolución socialista en Europa occidental no se presentó de repente en la meditación carcelaria de Gramsci. Como sucede con tantos otros temas de los *Cuadernos* también este problema, de capital importancia, tuvo sus raíces en la experiencia de la lucha política. Gramsci se había ocupado de él desde el mes de julio de 1920, cuando sus reflexiones apuntaban a analizar las causas de las derrotas sufridas por la clase obrera en Alemania, en Austria, en Baviera, en Ucrania, y, especialmente, en Hungría, donde no se había logrado que a la «Revolución de febrero» siguiera la «Revolución de octubre», donde la «revolución como proceso de reconstrucción en sentido comunista no siguió a la revolución como acto meramente destructivo»; «la experiencia de las revoluciones... ha demostrado que, después de la rusa, todas las demás revoluciones en dos etapas han fracasado, y el fracaso de la segunda revolución ha postrado de tal forma a las clases obreras que ha permitido a la burguesía reorganizarse fuertemente e iniciar un sistemático aplastamiento de las vanguardias comunistas que intentaban reconstituirse».[27] El desarrollo que Gramsci dio al problema en 1920 está preñado de implicaciones positivas y negativas de gran importancia. Positivas, por la indicación de la necesidad de que los partidos comunistas trabajaran para «concienciar y organizar a las fuerzas productivas esencialmente comunistas que deberán desarrollarse hasta crear la base económica segura y permanente del poder político en manos del proletariado»; negativas, por la polémica explícita contra las «alucinaciones particularistas» de Bordiga. Gramsci se mantenía aún en la perspectiva típica de los «consejos», con la preparación de una única revolución «en la que la rebelión popular contra el Estado burgués encueutre las fuerzas organizadas capaces de iniciar la transformación del aparato nacional de producción de instrumento de opresión plutocrática en instrumento de liberación comunista».

Con conexiones más cercanas —tan cercanas que constituyen casi la anticipación literal de la cuestión de la que hemos partido— se nos presenta un texto de Gramsci del 9 de febrero de 1924; se trata de la carta que envió desde Viena a Togliatti, Terracini y otros camaradas en la que discute la formación del nuevo grupo dirigente del partido. El elemento de continuidad con el texto de 1920 lo constituye la polémica con el maximalismo y contra Bordiga, pero con la diferencia de que esta vez tiene un ámbito internacional mucho más extenso y unas conclusiones políticas mucho más precisas. La contraposición que había establecido Bordiga entre Rusia y Europa occidental para justificar su oposición a la Internacional comunista es atacada tanto a nivel subjetivo («la concepción política de los comunistas rusos se ha formado en el terreno internacional y no en el nacional») como a nivel objetivo («en la Europa central y occidental el desarrollo del capitalismo no sólo ha determinado la formación de unos extensos estratos proletarios, sino que también —y por esa misma razón— ha creado un estrato superior, la aristocracia obrera con sus correspondientes burocracias sindicales y grupos socialdemócratas»). De ahí Gramsci, precisamente al reafirmar el carácter universal de la Revolución de octubre y el papel dirigente de la Internacional comunista que había surgido de aquella experiencia, derivaba el postulado de una articulación táctica diferente: «La determinación que en Rusia era directa y lanzaba a las masas a la calle para realizar el asalto revolucionario, en Europa occidental se complica debido precisamente a todas estas sobrestructuras políticas creadas por el mayor desarrollo del capitalismo, hace más lenta y prudente la acción de las masas y exige, por tanto, del partido revolucionario toda una estrategia y una táctica mucho más compleja y de mayor aliento que la que necesitaron los bolcheviques entre marzo y noviembre de 1917.»[28] A partir de este momento Gramsci repetirá y enunciará la concepción citada de forma más general para aplicarla y desarrollarla, sobre todo en lo que respecta a Italia, en todos sus escritos más relevantes del período que va de 1924 a 1926; y así la encontramos de nuevo en la intervención que realizó en agosto de 1926 en una sesión del comité central del partido.[29]

¿Cuándo maduró en Gramsci la convicción de que la necesidad de ese paso en Europa occidental de la «guerra de movimiento» a la «guerra de posición» era una intuición de Lenin que estaba de alguna manera implícita en la táctica del «frente único» y, más en general, en la obra política de Lenin del año 1921, según otras referencias contundentes de los *Cuadernos*?[30] No poseemos ningún documento que nos permita afirmar que se trata de una toma de

conciencia madurada simultánea y mecánicamente con ciertas decisiones; no parece que el X Congreso del partido comunista ruso, o el inicio de la NEP, o el debate sobre el movimiento comunista internacional que pasará de la consigna «¡A las masas!», lanzada en el III Congreso de la IC, a la táctica del «frente único», suscitaran en Gramsci, durante 1921, una atención tal como para hacerle reflexionar sobre el cambio de estrategia y de táctica que dichos acontecimientos podían significar implícitamente. Más bien, si seguimos los artículos de Gramsci de 1921-1922, comprobaremos que comparte, aunque las razones y los propósitos sean diferentes, las reservas de la dirección bordiguiana sobre la táctica del «frente único». Todavía en marzo de 1922, durante el Congreso de Roma, Gramsci declaraba: la «táctica del frente único no tiene valor por sí misma, salvo para los países industriales donde los obreros atrasados pueden esperar ejercitar una acción de defensa a través de la conquista de una mayoría parlamentaria». Pero la rechazaba para el caso de Italia, donde, según pensaba, hubiera acabado reproduciendo todos los equívocos, de base social y de orientación política, que habían caracterizado la existencia del Partido socialista italiano.[31]

La estancia de Gramsci en la Unión Soviética entre los años 1922 y 1923 puede considerarse como decisiva para su desarrollo teórico. Ninguno de los estudios biográficos de Gramsci, ni siquiera los más recientes, han aportado ningún elemento nuevo ni importante para el conocimiento de su formación intelectual y política durante este período. En una carta que desde Viena enviara a Zino Zini, a principios de 1924, Gramsci escribió que «el espectáculo que he presenciado a diario en Rusia de un pueblo que crea una nueva vida, unas costumbres nuevas, unas nuevas relaciones y unas nuevas formas de pensar y plantear nuevos problemas, me hace más optimista respecto de nuestro país y de su futuro».[32] El espectáculo de la construcción de una sociedad nueva gracias al esfuerzo de la revolución fue sin duda uno de los momentos más importantes en la experiencia de su estancia en la Unión Soviética. No debió ser, sin embargo, el único. Hay también una maduración humana que coincide con una fase de estudio intenso y de reflexión política relacionados con su trabajo para la Internacional comunista: los problemas abordados por Gramsci en una perspectiva principalmente intelectual y desde un ángulo visual todavía predominante italiano sufrieron entonces, en un momento en el que Italia se veía bajo el signo del poder fascista, su maduración definitiva. La relación con la Internacional comunista, que algunos estudiosos recientes tienden a ver en términos exclusivos de «adaptación» y de

«oportunidad», en realidad es repensada en un sentido político total, desde el punto de vista de la relación entre la revolución mundial y la orientación política del partido comunista de Italia. Una vez más el encuentro con Lenin y la reflexión sobre su pensamiento y sobre su actividad política aparecen como elemento de clarificación esencial. Gramsci estuvo presente, el 12 de noviembre de 1922, en la lectura que hizo Lenin en el IV Congreso de la Internacional Comunista del informe sobre los *Cinco años de revolución rusa y las perspectivas de la revolución mundial.* Sin duda, debió impresionarle además del despiadado análisis de las dificultades encontradas por la revolución rusa en los primeros cinco años subsiguientes a la conquista del poder, la toma de consciencia, rigurosamente crítica para los comunistas italianos, del significado del ascenso al poder del fascismo, que había tenido lugar dos semanas antes («Quizá los fascistas italianos... nos hayan hecho un gran servicio al mostrar a sus compatriotas que aún no están lo suficientemente instruidos, que su país aún no tiene salvaguardia contra las milicias negras»). Sin embargo, tuvo que impresionarle también la crítica formulada por Lenin a la resolución sobre las estructuras organizativas de los partidos comunistas aprobada por el III Congreso de la Internacional comunista, resolución que «está casi enteramente inspirada en las condiciones rusas». La invitación de Lenin al «estudio», deducida de esas consideraciones, no tenía en absoluto un significado pedante y libresco: «Para todos nosotros, tanto los camaradas rusos como los camaradas extranjeros, lo esencial es lo siguiente: tras cinco años de revolución rusa, debemos estudiar. Solamente ahora tenemos la posibilidad de estudiar. No sé por cuánto tiempo vamos a tener esa posibilidad... Pero cada momento libre en la lucha, en la guerra, debemos emplearlo en el estudio, y además empezando desde el principio... Los camaradas extranjeros tienen aún que digerir una buena parte de la experiencia rusa... También nosotros, los rusos, debemos tratar por todos los medios de explicar a los extranjeros las bases de esta revolución. Si no, no serán capaces de aplicarla. A este respecto estoy convencido de que debemos decir, tanto a los camaradas rusos como a los camaradas extranjeros, que lo esencial para el período próximo es el estudio. Nosotros estudiamos en el más amplio sentido de la palabra. Ellos, sin embargo, deben estudiar en un sentido más restringido para comprender verdaderamente la organización, la estructura, el método y el contenido del trabajo revolucionario.» [33] Durante la estancia de Gramsci en la Unión Soviética se dio a conocer por primera vez el *Informe sobre la guerra y sobre la paz* que Lenin presentó el mes de marzo de 1918 al

VII Congreso del Partido comunista ruso para defender lo que la paz necesaria de Brest-Litowsk había significado para la defensa de la revolución rusa y al mismo tiempo para el desarrollo de la revolución mundial. (Abrevio deliberadamente las citas para concentrar la atención sobre lo que es esencial para el desarrollo de este tema.) En contra de las críticas de los «comunistas de izquierda», Lenin delineó las diferentes líneas de desarrollo de la revolución en Rusia y de la revolución en los países avanzados del Occidente capitalista con una claridad extrema que había tenido su confirmación en la experiencia de los últimos cinco años:

«Es preciso advertir que la revolución socialista mundial en los países avanzados no puede empezar tan fácilmente como en Rusia, país del zar Nicolás y de Rasputín, donde era indiferente para la inmensa mayoría de la población saber qué pueblos habitaban en la periferia y qué es lo que ocurría por esos extremos. En un país tal comenzar la revolución era tan fácil como levantar una pluma.

»Pero comenzar sin ninguna preparación la revolución en un país en el que el capitalismo se ha desarrollado y en el que hasta el último ciudadano ha adquirido una cultura y un método democrático de organización, es erróneo, es absurdo.» [34]

Nada tiene de extraño, pues, que el problema central que dominó la reflexión de Gramsci durante su permanencia en la Unión Soviética y trabajando en la Internacional comunista sea el de las relaciones entre el Komintern y el partido comunista de Italia; relaciones hasta aquel momento viciadas por un lado, por la resistencia radical del partido italiano a la aplicación de la línea política aprobada por los congresos de la Internacional comunista y, al mismo tiempo, por las interferencias constantes del Komintern en la vida del partido italiano. Como es bien sabido, Gramsci rompió ese círculo vicioso a base de una reconsideración general del problema, ajena a los términos en que anteriormente se había planteado en Italia. Una nota autógrafa de Gramsci, que según todas las apariencias, fue escrita durante el verano de 1923, titulada *Planteamiento de las relaciones entre el Partido comunista italiano y el Komintern*, clarifica su reflexión de este período y constituye el prólogo de la obra que proseguirá en los meses siguientes para la formación de un nuevo grupo dirigente del Partido comunista italiano. En este momento madura y se expresa la convicción de que el problema puede y debe resolverse con un conocimiento de la relación precisa y necesaria entre la organización internacional y la política nacional, superando la contraposición formalista entre disciplina y fraccionalismo en una dirección que permita verdade-

ramente «digerir» la experiencia rusa y hacer operante la directriz leninista sobre el «estudio». Bajo este prisma, la táctica del «frente único», que Gramsci había rechazado o limitado al ámbito puramente sindical durante su actuación política en Italia, se convierte en motivo para una reconsideración global. Más que de una conversión o de una palinodia, se trata de una modificación general en los términos del problema.

En la citada nota, Gramsci escribía: «La táctica del frente único, planteada por los camaradas rusos con la suficiente precisión tanto en la teoría como en sus aplicaciones prácticas no ha encontrado en ningún país ni el partido ni los hombres que supieran concretarla como criterio general. En Alemania ha sido acremente criticada, precisamente por quienes se creía hasta hace poco que sabían hacer las cosas de forma ejemplar. La gran mayoría del partido alemán no ha comprendido esta táctica y la minoría es la expresión de ese estado de ánimo difuso... Es claro que todo esto no puede ser casual. Existe algo que no funciona a nivel internacional, y ese algo es la debilidad o la deficiencia de la dirección. En este cuadro hay que examinar la cuestión italiana, y no creer que se trata de un problema creado por individuos malintencionados o que puede ser modificado por el primero que llegue. Nosotros debemos mantener que deseamos plantear el problema en esos términos ante los otros partidos, utilizando los elementos a nuestra disposición si no se quiere reconocer nuestra buena voluntad y rectitud de miras.[35]

No es éste el lugar para examinar los desarrollos de esta posición de Gramsci en la actividad política por él desplegada para imprimir un cambio de orientación al partido comunista italiano. La intención de Gramsci era elaborar la táctica del frente único tanto contra las simplificaciones de tipo «fusionista», sugeridas por el Komintern, como contra la línea de oposición a la Internacional propugnada por Bordiga, organizando de forma sistemática todo el trabajo por él realizado con anterioridad y promoviendo el conocimiento de la sociedad italiana. Me limitaré a señalar que ya en la carta sobre la fundación de *L'Unità* (12 de septiembre de 1923), Gramsci consideraba la «cuestión meridional» como uno de los principales campos de actividad de los comunistas italianos ya que es una «cuestión en la que el problema de la relación entre obreros y campesinos se plantea no sólo como problema de relación de clase, sino también como problema territorial, es decir, como uno de los aspectos de la cuestión nacional». Así, la consigna «República federal de obreros y campesinos» es la traducción italiana de la consigna general de la Internacional por un «gobierno obrero y campesino».[36] La directriz de Lenin sobre el «estudio» debe entenderse como cumplimiento de una «tarea fundamental a nivel nacional», como «un reconocimiento del terreno» y como «una delimitación de los elementos de las líneas de fuego y de las fortalezas representadas por los elementos de la sociedad civil».

A la luz de este análisis de los textos se comprende mejor cómo y en qué sentido preciso se refería Gramsci a Lenin cuando ponía en guardia contra «muchos peligros de diletantismo» y cuando se preguntaba: «¿Debemos buscar la verdadera "fiolosofía" de un político que escribe sobre filosofía en sus escritos políticos?» En la continuación de la hipótesis de Gramsci seguramente se pasaban por alto algunos de los nexos existentes entre «el grupo intelectual alemán, que había influido sobremanera en la Rusia de la preguerra» y la formación filosófica de Lenin: «Es realmente difícil para un "filósofo" circunstancial hacer abstracción de las corrientes que dominan en su tiempo, de las interpretaciones dogmáticas de una determinada concepción del mundo.» Pero al mismo tiempo Gramsci reivindicaba con energía la creatividad y la originalidad filosófica de Lenin como político, con la afirmación, que sigue a la anterior, de que «en cuanto científico de la política se halla libre de estos *idola* de la época y del grupo; penetra en ella y la desarrolla de manera vital».[37]

Éste era el punto de llegada de una larga compenetración con Lenin, que comenzó ya en los escritos de 1917, cuando Gramsci trató de llegar al fondo de la cuestión sobre el grupo de los «maximalistas rusos... que están persuadidos de que es posible realizar el socialismo en cualquier momento histórico... que se nutren de pensamiento marxista... que son revolucionarios, no evolucionistas.»[38] Si se leen todos los juicios que Gramsci fue emitiendo sobre Lenin, lo primero que llama la atención es la línea de continuidad que se manifiesta en relación con el mismo como «estadista del orden nuevo»; no se trata, por tanto, de la imagen de Lenin como «realizador empírico» y «político realista», que tan rápidamente pasó a formar parte del juicio histórico y político corriente, sino más bien de un Lenin «revolucionario, que construye sin hacerse ilusiones frenéticas, obedeciendo a la razón y a la prudencia».[39] Lenin es, como sostendrá polemizando con Achille Loria, el protagonista de una «revolución política», capaz de crear «un nuevo ambiente productivo».[40] Éste es Lenin, «el mayor estadista de la Europa contemporánea», «el hombre que desata el prestigio que inflama y disciplina a los pueblos» y, al mismo tiempo, «el hombre que con su enorme inteligencia es capaz de dominar todas las energías sociales del mundo que pueden desencadenarse en

pro de la revolución; que pone en jaque a los estadistas más alambicados y sagaces de la *routine* burguesa»,[41] según afirmaciones de Gramsci en *Ordine Nuovo*. La documentación de la «revista semanal de cultura socialista» seguirá de cerca esta línea, claramente inspirada por Gramsci, y hará una recensión de *Estado y revolución*, en la que se subraya la importancia de este retorno al problema del Estado por parte del marxismo: «Los fundadores del socialismo marxista insistieron en el problema del Estado. Ahora, en el momento de la realización con un máximo de realizadores, se vuelve a ese problema, y este retorno es más que un síntoma, pues los iniciadores de la subversión obrera le dieron un valor radical y absoluto con sus doctrinas sobre el Estado y los políticos actuales de la misma clase aplican, de forma histórica, esta doctrina y fundan en el más absoluto de los sentidos la nueva historia de la clase.»[42]

En cualquier caso, nada mejor para acercarnos a la comprensión de la peculiaridad y del significado de este leninismo de Gramsci que comparar dos textos, o dos grupos de textos, en los que se recuerda la desaparición de Lenin: se trata de *L'Ordine Nuovo*[43] y *Prometeo*, la «revista de cultura social» dirigida por Amadeo Bordiga.[44] Una comparación puntual pone ya de manifiesto algunas diferencias reveladoras incluso en lo relativo a la bibliografía de los escritos de Lenin; es significativa, por ejemplo, la presencia en la bibliografía de *Ordine Nuovo* de los artículos «¿Quiénes son los amigos del pueblo y cómo luchan contra los socialdemócratas?» (1894) y los que componen el folleto «La cuestión agraria» (1908), artículos que no son mencionados en la bibliografía, por otra parte más amplia, preparada por *Prometeo*. Pero esas diferencias se aclaran luego, cuando se examina la reconstrucción del pensamiento y de la acción de Lenin. Bordiga publicó su conferencia, pronunciada en la casa del pueblo de Roma el 24 de febrero de 1924, en la que ofrecía una imagen sistemática y compacta de Lenin; situaba en primer plano la obra de éste como «restaurador de la doctrina filosófica marxista o, mejor dicho, de la concepción general de la naturaleza y de la sociedad, propia del sistema de conocimientos teóricos de la clase obrera revolucionaria». En su exposición sobre *Lenin en la senda de la revolución*, Bordiga partía para su análisis de *Materialismo y empiriocriticismo*, «una obra, por desgracia, poco traducida y poco conocida», y en la cual «Lenin establece, de forma contundente y sin que pueda quedar la menor duda, que no puede existir una doctrina socialista y proletaria que se base en corrientes espiritualistas, místicas y morales». Bordiga no ocultaba sus puntos de vista. Las diatribas contra presuntos equívocos tácticos en el leninismo aparecían con profusión e insistencia. «Lenin *agota* la cuestión de la doctrina y del programa, *pero no la de la táctica*.» Esto le llevaba a hacer hincapié sobre la «pureza» de la doctrina, inexpugnable a todo compromiso, hasta el punto de dar como ortodoxia leninista su ideal del «partido político de clase, marxista y centralizado, casi militarizado en la disciplina de los momentos más álgidos de la batalla». En todo el escrito alienta la imagen de una teoría inamovible, rígida, sublime.

El perfil de Lenin que aparecía en *Ordine Nuovo* era totalmente distinto. No es casual que en él se considere central y de gran relevancia el escrito «Dos tácticas de la socialdemocracia en la revolución democrática», al que se atribuye el mérito de haber «preconizado desde 1904 la nueva política económica». El Lenin que se configura en esas páginas no es el teórico que deduce una práctica geométricamente revolucionaria a partir de las propias ideas, sino que es, en primer lugar, un político revolucionario, el dirigente del bolchevismo, movimiento al que ha dado vida y con el que se funde íntimamente. Su fuerza radica en esta creación. «¿En qué consiste su originalidad política, cuál es su características principal? —se pregunta *Ordine Nuovo*—. El bolchevismo es el primer movimiento que ha desarrollado la idea de la hegemonía del proletariado en la historia internacional de la lucha de clases; ha puesto en práctica las principales cuestiones revolucionarias planteadas teóricamente por Marx y Engels. La idea de hegemonía del proletariado, precisamente por haber sido concebida histórica y concretamente, implica la necesidad de buscar un aliado de la clase obrera; el bolchevismo ha encontrado ese aliado en la masa de campesinos pobres.» La doctrina de la hegemonía de la clase obrera en la revolución democrática es expuesta pormenorizadamente para el caso de Italia: «La función decisiva de la concepción bolchevique, expuesta por primera vez por Lenin en su libro *Dos tácticas* tras la escisión del menchevismo, apareció en Italia precisamente tras la ocupación de las fábricas en el mes de septiembre de 1920. Los campesinos pobres de toda Italia y sobre todo los del Mediodía y las islas tenían necesidad de la tierra; pero eran demasiado ignorantes, se encontraban demasiado aislados en sus aldeas y caseríos como para resistir el ataque concentrado de las tropas fascistas que se organizaban en las ciudades. Sólo la ayuda de los obreros, sólo una estrecha alianza entre el obrero y el campesino podía salvar la situación... El campesino no puede conquistar la tierra sin la ayuda de los obreros; el obrero no puede acabar con el capitalismo sin la ayuda del campesino. Sin embargo, políticamente el obrero es más fuerte, más capaz que

el campesino; vive en las ciudades, está concentrado en grandes masas en las fábricas, puede no sólo acabar con el capitalismo, sino incluso impedir que vuelva, mediante la socialización de la industria. He aquí por qué en la práctica la revolución se presenta como una hegemonía del proletariado que guía a su aliado, la clase campesina.»

La lectura del artículo titulado «Jefe», con el que Gramsci reiniciaba la publicación de *Ordine Nuovo*[45] confirma y precisa la naturaleza de este juicio sobre Lenin, considerado como la expresión histórica de un gran movimiento revolucionario y no como un demiurgo.

Ahí es donde se manifiesta con más profundidad la diferencia con «la función del jefe» tal como es tratada por Bordiga. Éste, en su polémica antiindividualista, llega hasta anular toda determinación histórica en la mediación entre las masas y los jefes: «Las manifestaciones y las funciones del individuo están determinadas por las condiciones generales del ambiente de la sociedad y de la historia. Lo que se elabora en el cerebro de un hombre se ha ido preparando en la relación con los otros hombres y en el hecho de que existan, también a nivel intelectual, otros hombres. Algunos cerebros privilegiados y ejercitados, que son máquinas mejor construidas y perfeccionadas, traducen, expresan y reelaboran mejor un patrimonio de conocimientos y de experiencias que no existiría si no se apoyase en la vida colectiva. El jefe, más que inventar, revela a la masa su propia naturaleza... El jefe es el instrumento operacional, no el motor del pensamiento y de la acción común.»

Por el contrario, en su artículo Gramsci afirma: «El problema esencial consiste en conocer la naturaleza de las relaciones que se producen entre los jefes o el jefe y el partido de la clase obrera»; es decir, la formación de esta jerarquía y, por ello, el desarrollo histórico e ideológico de la clase obrera, ya que «el jefe y el partido son elementos de la clase obrera, son una parte de la misma». Esta valoración diferente de Lenin como «jefe» es manifestación de toda la discusión que había tenido lugar en los años anteriores dentro del partido italiano. La definición del partido revolucionario como «parte de la clase obrera», según la formulación de las tesis sobre el partido del II Congreso de la Internacional comunista, se traduce desde esta perspectiva en la concepción que Gramsci había ido elaborando en lo que concierne al partido, concepción ésta en la que vamos a detenernos ahora, antes de reemprender nuestro análisis.

3. Gramsci llegó a esta concepción del partido revolucionario de la clase obrera en una fase particularmente dramática de la

vida italiana. Cuando volvió a Italia tenía muy claro que la derrota sufrida por la clase obrera no permitía que ésta se presentase automáticamente como antagonista principal del fascismo; tampoco podía tomar con eficacia la iniciativa en la resolución de las contradicciones que estallaban entre los grupos políticos de las clases dominantes italianas durante el proceso mediante el cual el fascismo trataba de consolidarse en el poder. De modo que Gramsci asumió la dirección del partido en una situación que en muchos aspectos era completamente diferente a aquélla con la que había contrastado sus precedentes visiones de la naturaleza y de las tareas del partido; inmediatamente se dio cuenta de ello de una manera muy precisa y en los *Cuadernos* reflejó ese corte temporal en la historia italiana mediante la definición de la «segunda postguerra».

Desde el inicio de su actividad política, Gramsci, en su crítica del socialismo italiano, dio una importancia esencial al estudio de las formas de organización de la clase obrera. Su atención se había ido polarizando en dos direcciones principales, que, durante un largo período de tiempo, desarrolló paralela e independientemente. Por un lado, Gramsci había indicado que una causa decisiva en la crisis que sufrió el socialismo italiano en los años de guerra fue el que limitava excesivamente toda diferenciación respecto de los partidos de la burguesía italiana en lo que concierne a la organización y la cohesión internas. Una de las conclusiones que extrajo de la experiencia de la Semana Roja fue que incluso la dirección de izquierda imperante en el Partido socialista italiano a partir del Congreso de Reggio Emilia se había demostrado incapaz de rejuvenecer la «rama seca» en que se había convertido el partido durante la larga hegemonía reformista.[46] Con un lenguaje imaginativo y simbolista, Gramsci indicó, en sus artículos aparecidos en el *Grido del Popolo*, que grandes masas populares permanecían «indiferentes» y no encuadradas ni en la actividad sindical ni en la política, por obra de la «pasividad» del socialismo italiano; y después del movimiento torinés de agosto de 1917, saludó los signos que indicaban una tendencia a la organización «intelectual y disciplinaria de las masas pasivas», siguiendo el módulo crítico que aparece también en sus dos primeros comentarios sobre la Revolución rusa.[47]

Por otra parte, quien considerara como un motivo puramente cultural la investigación del joven Gramsci sobre la posición de los intelectuales en el movimiento proletario se equivocaría de medio a medio. Tras su primer enfrentamiento político, en el Congreso de Florencia, con Giacinto Menotti Serrati, líder de la izquierda del

partido socialista italiano, Gramsci afirmará: «En la acción somos revolucionarios, pero en el pensamiento somos reformistas... tenemos más temperamento que carácter.»[48] Esta observación autocrítica sobre la contradicción interna del socialismo italiano motivará su propuesta de creación de una Asociación cultural, con la que Gramsci pretendía visiblemente reintroducir en el partido obrero lo que Engels había definido como «tercera línea» de la batalla de la clase obrera, es decir, el combate teórico, destinado a acompañar y a hacer triunfar su lucha tanto en el aspecto sindical como en el político. En el caso de Gramsci no se trataba de una reminiscencia libresca; en ese momento, por lo demás, seguramente desconocía el *¿Qué hacer?* de Lenin, texto en el que éste retomaba para el partido socialdemócrata obrero ruso la fórmula de Engels. Aquella iniciativa de Gramsci, aunque en su forma externa parecía repetir la relación existente en Gran Bretaña entre la Fabian Society y el Labour Party, surgía en realidad de la consciencia de que los dirigentes del partido socialista italiano eran incapaces de prever y hacer frente a las nuevas tareas, que, como bien él advertía, se presentaban ante el proletariado italiano.[49] A partir de este momento se acentuará la polémica contra «los sabios» que «actúan sobre la opinión pública más por una autoridad genérica con la que se han circundado, como si se tratara de santos del limbo, que por las verdades que puedan decir».[50] Con esta crítica —que es también punto de partida de la ininterrumpida campaña contra Loria— Gramsci quiere proceder a la destrucción de las «autoridades constituidas» en nombre del rigor cultural, para abrir brecha a la idea de la paticipación activa de los obreros en la discusión de los problemas culturales y políticos. El *Ordine Nuovo* del período de 1919-1920 representa un esfuerzo para poner en práctica esta nueva relación entre intelectuales y clase obrera dentro del mismo partido. En esta fase, el concepto tradicional de «cultura socialista» se traduce en una teoría del Estado, entendida como marco y referencia de toda la actividad del partido obrero.

Apenas acabada la guerra el problema del partido y del Estado había sido planteado por Gramsci desde una valoración de las profundas transformaciones objetivas que habían ocurrido en las condiciones de vida de las masas populares italianas tras cuatro años de guerra. La crítica desatada anteriormente contra la debilidad organizativa y política del socialismo italiano («el partido socialista pasó por momentos de un gran prestigio político entre las masas, pero no logró ni podía lograr que surgieran organismos en los que se encuadraran permanentemente las grandes masas; las

rebeliones de la multitud no eran tanto fenómenos de clase proletaria como del individualismo; eran ataques contra el Estado que desangra a la nación con su enorme presión fiscal, pero contra el Estado considerado como expresión jurídica de una clase que impone sus privilegios mediante la violencia») se complementa ahora con la detectación de las posibilidades que se abren en la nueva situación: «Nosotros debemos transformar el poder en realidad; nos tenemos que convertir en el partido más fuerte de la nación y no sólo en sentido relativo, sino también en sentido absoluto; debemos transformarnos en el antiestado, que se prepara para sustituir a la burguesía en todas sus funciones sociales de clase dirigente.»[51] Esta problemática reaparece también en Gramsci cuando hace la ya citada recensión de *Estado y revolución*; es el tema que vuelve a salir a la luz en vísperas de la fundación del partido comunista: «Sólo podremos llamar "partido político" a aquella asociación que posea una doctrina constitucional propia, que logre concretar y divulgue entre las grandes masas su programa de gobierno, y que sea capaz de organizar en la práctica y en condiciones determinadas, es decir, con nombres reales y no con vagos fantasmas de humanidad, un Estado.»[52] Si comparamos los dos anteriores párrafos aparecerá como evidente el desarrollo de su idea: Gramsci parte de una definición negativa e indeterminada que incluye a todos los sectores del movimiento obrero, con sus diferentes opciones sindicales y políticas, para llegar hasta la determinación del partido político como expresión específica y prioritaria de la voluntad de construir un Estado nuevo. Estamos en el camino recorrido por el artículo «Jefe», al final del cual Gramsci indicará al partido revolucionario de la clase obrera no sólo como voluntad, sino también como capacidad de seleccionar y formar una nueva clase dirigente del partido y del Estado a través de un largo proceso histórico. Sin embargo, en estos momentos a Gramsci aún le quedaba largo trecho por recorrer. Todos sus artículos del *Ordine Nuovo* de los años 1921-1922 que se refieren al Partido Comunista muestran una característica dicotomía que en cierta medida refleja y prolonga los dos motivos de su crítica al socialismo italiano. El elemento nuevo estará constituido por la consideración del partido como la expresión más vigorosa de la concepción de la historia entendida como un proceso de liberación: «El partido comunista es el instrumento y la forma histórica del proceso de liberación íntima mediante el cual el obrero deja de ser *ejecutor* para convertirse en *iniciador*, deja de ser *masa* para convertirse en *jefe y guía*, deja de ser brazo para convertirse en cerebro y voluntad. Se puede captar en la formación del partido comunista el

germen de libertad que se desarrollará y expansionará cuando el Estado obrero organice las condiciones materiales necesarias.»[53] Aquí se muestra también el resultado de su larga discusión con el idealismo italiano, resultado cuyo punto de concreción es el concepto de libertad-liberación. Sin embargo, esta última consideración filosófica sobre la esencia liberadora del partido comunista no llega a fundirse con el estudio de la génesis histórica de dicho partido considerado como formación política de una sociedad determinada. La contradicción surge en su forma más visible cuando Gramsci advierte dramáticamente en su artículo «Los partidos y la masa» del 25 de septiembre de 1921, que el partido comunista aparece en Italia precisamente tras una derrota de la clase obrera proyectada sobre el trasfondo de la crisis de todas las formaciones políticas del Estado liberal italiano: «Los comunistas se interesan por la crisis constitucional del partido socialista italiano, porque es el reflejo de una crisis constitucional más profunda, en la cual se debaten las grandes masas del pueblo italiano. La crisis del partido socialista no puede ni debe considerarse aisladamente; forma parte de un cuadro de mayor amplitud, que va desde el partido popular al fascismo... La existencia política de las grandes masas tiene lugar en el seno de los partidos políticos; los partidos interpretan los cambios de opinión que se verifican en las masas bajo el acicate de las determinaciones económicas y así se escinden primero en tendencias y posteriormente en una multiplicidad de nuevos partidos orgánicos. A través de este proceso de desarticulación, reasociación y fusión de los elementos homogéneos, se manifiesta un proceso más profundo de descomposición de la sociedad democrática debido al definitivo alineamiento de las clases en lucha con vistas a la conservación o a la conquista el poder del Estado y del poder sobre el aparato productivo.»[54] Por otra parte, en los artículos de estos años no falta tampoco la consideración de que el partido es el elemento de la educación y de la voluntad; punto éste en el que podemos ahorrarnos las citas, puesto que ese momento acompaña y exalta toda lucha proletaria en la guerrilla civil contra el fascismo.[55] Pero lo que quiero resaltar especialmente es que en esta fase la sociología histórica del partido político y su caracterización ética son dos argumentaciones paralelas que nunca llegan a encontrarse. Representan la continuación de la doble definición del partido, «como reflejo y nomenclatura de las clases sociales» y como «la organización disciplinada de la voluntad de fundar un Estado»; doble definición que pone de manifiesto en el plano político las dos componentes fundamentales de la formación cultural del joven Gramsci: el libertarismo y el idealismo.

En el artículo «El partido comunista» del 4 de septiembre de 1920, que ya hemos mencionado, Gramsci señalaba que la peculiaridad específica de la Revolución rusa radicaba en el hecho de que había sido la primera revolución de la historia que había tenido como dirigente y protagonista a un partido. Esta intuición histórica de Gramsci se convertirá en observación política detallada cuando visite la Unión Soviética, donde el partido se le presentará en la concreción de la obra diaria de dirección de la sociedad y del Estado. Los últimos escritos de Lenin y la discusión que se abrió en la dirección del partido bolchevique en 1923 reflejaban, por encima de las diferentes posiciones, una tendencia común a considerar al partido como el cordón umbilical de la alianza entre obreros y campesinos, base social del Estado soviético. La carta de fundación de *L'Unità*, así como todo lo que hemos citado acerca de la relación entre política nacional e internacional, dejan ver con claridad meridiana el origen de su insistencia en el partido como elemento de «centralización política» tanto en la fase que sigue como en la que precede en la conquista del poder. Con esta idea, Gramsci, a su vuelta a Italia, afronta el problema de la modificación de la vida política italiana: la clase obrera será el verdadero antagonista del fascismo solamente en la medida en que sea capaz de prever y construir de forma concreta su hegemonía en el bloque de fuerzas sociales que le son afines.

De aquí vendrá la ruptura con la política de Bordiga, así como una reflexión autocrítica sobre algunos momentos de su anterior concepción del partido: «Ha faltado una idea del partido —escribía Gramsci el 9 de febrero de 1924 a Togliatti y a Terracini— entendido como el resultado de un proceso dialéctico en el que convergen el movimiento espontáneo de las masas revolucionarias y la voluntad organizativa del centro; se le ha considerado como algo deletero, como algo que se desarrolla en sí y por sí mismo y al que llegan las masas cuando la situación es propicia y la ola revolucionaria alcanza su cenit, o bien cuando el centro del partido ha considerado que debía comenzar una ofensiva y ha descendido hasta las masas para estimularlas a la acción.»[56] Éste será el inicio de un trabajo y de una lucha inspirados por el convencimiento de que «históricamente un partido no puede ser ni será nunca definido ya que solamente se podrá definir cuando se haya transformado en toda la población, es decir, cuando haya desaparecido». Esa concepción historicista del partido revolucionario de la clase obrera es el elemento teórico verdaderamente nuevo que Gramsci madura durante estos años; se apoya en la compenetración, en la fusión entre las consideraciones sociológico-históricas y las consideraciones

filosóficas de la concepción del partido, que hasta el momento se habían presentado como separadas. No es casual el que dos años después, en un artículo en el que habla de las bases idealistas de la corriente de Bordiga y que resumía toda la batalla ideológica y política mantenida durante el período de preparación del Congreso de Lyon, Togliatti, el principal colaborador de Gramsci en aquella batalla, argumentara su inversión de la acusación de idealismo contra quienes habían constituido el grupo de *Ordine Nuovo*, refutando el planteamiento bordighiano de la relación entre el partido y la clase con razones filosóficas que proyectaban sobre este problema la relación entre estructura y sobrestructura, en la dialéctica marxista: «Il convient de déterminer quel est le caractère essentiel de la dialectique marxiste, celui que la distingue de tout autre système d'interprétation de la réalité et qui donne de cette dernièr une conception vivante et complète. Alors que tous les autres systèmes philosophiques, qu'ils s'intitulent matérialistes au idéalistes, divisent le monde de la réalité en deux parties, qu'ils sont ensuite incapables de réunir, la dialectique marxiste fait des différentes parties constitutives du monde réel un tout cohérent, solide et indessoluble. Le marxisme arrive à ce résultat parce que, dans son analyse, il part de l'examen des rapports réeels, des faits que existent dans la réalité, influent les uns sur les autres et sur lesquels viennent s'edifier les superestructures idéologiques. Evidemment, avec un autre point de départ, l'aboutissement sera différent. Et d'autres termes chaque fois que, dans l'analyse d'une conception ou d'un système quelconque de rapports sociaux, on prendra non pas la réalité et le rapport des forces qui la constituent, mais uniquement la superstructure idéologique (programme, consciencia, volonté, etc.), on n'arrivera qu'à détruire, sans pouvoir la reconstituer, l'unité, qui n'est réalisable que dans le système marxiste. On aura, d'une part, la volonté, la conscience, un système d'opinions sans liaison aucune avec le monde réel, et, de l'autre, un entassemente de faits qui, ou bien restent immobiles, ou bien se succèdent d'après des lois incompréhensibles et aveugles. Pour employer l'expression de Marx et Engels, on aura, d'une part, un monde la tête en bas et les pieds en l'air et, de l'autre, une "dialectique des choses" poussant au fatalisme.» [57]

En este caso, las formulaciones de Togliatti representan una corrección a alguno de los aspectos de la anterior concepción gramsciana del partido. Para Gramsci será el punto de partida de su elaboración del concepto de la «historicidad de la filosofía de la praxis»; un concepto que el propio Gramsci juzgó proféticamente «de difícil comprensión», pero que puede aclararse una vez

se haya entendido como doctrina que tiene un ritmo de enriquecimiento y de desarrollo estrictamente ligado a las experiencias y a la maduración política del partido revolucionario, y no en la imposible acepción de sistema modificable de manera relativista.

El corolario inmediato de este nuevo planteamiento es la adquisición por parte de Gramsci de los aspectos tácticos y estratégicos vistos como datos de liberación del partido de su fase de contemplación de las propias tareas generales, para pasar a determinar activamente una intervención del partido en el proceso histórico de construcción de la hegemonía del proletariado: «S. cree que el porvenir es de nuestro partido. Pero, ¿cómo podrá seguir existiendo, cómo podrá desarrollarse el partido comunista, es decir, cómo podrá dominar y guiar los acontecimientos tras la caída del fascismo, si hoy se anula con una actitud de absoluta pasividad, como propone S.? La predestinación no existe para los individuos, mucho menos para los partidos. Lo único qne existe es la actividad concreta, el trabajo ininterrumpido, la adhesión continua a la realidad histórica en desarrollo, que dan a los individuos y a los partidos una posición de preeminencia, un papel de guía y de vanguardia. Nuestro partido es una fracción organizada del proletariado y de las masas campesinas, de las clases que hoy están explotadas y aplastadas por el fascismo. Si nuestro partido no encuentra *hoy* soluciones autónomas, propias, para los problemas generales italianos, las clases que constituyen su base natural se desplazarán en su conjunto hacia las corrientes políticas que den alguna solución no fascista a tales problemas.» [58]

Después del V Congreso de la Internacional Comunista, Gramsci trabajó a fondo en la construcción política de este tipo de partido, en un momento en el que la constatación de una «estabilización relativa del capitalismo» tendía en cierto sentido a amoldar la situación italiana a la de todos los demás países de Europa occidental. La «bolchevización» de los partidos comunistas, propugnada por la Internacional Comunista como contrapeso organizativo necesario dnrante una situación que podía facilitar la reabsorción de las vanguardias comunistas en las organizaciones tradicionales de la clase obrera, tiene en Gramsci una traducción original por el peso que él atribuía al momento ideológico en la batalla por la centralización de la dirección del partido. Gramsci publicará innumerables artículos en *L'Unità* de los años 1925-1926 para hacer operativo lo que, en una sesión del CC del PCI de mayo de 1925, llamará la «necesidad de una preparación ideológica de masa». La traducción de los escritos de Lenin acerca del marxismo, la fundación de la escuela del partido, la iniciativa de traducir toda

una serie de textos de Marx, entre ellos el *Manifiesto del Partido Comunista* de Marx y Engels en la edición de Riazanov, forman parte de un plan orgánico que Gramsci persigue incesantemente, con consciencia del carácter particularmente nuevo que está cobrando este esfuerzo dada la falta de tradición en ese sentido en el socialismo italiano. En un artículo del 7 de julio de 1925, en el que Gramsci examina y refuta orgánicamente la plataforma programática de la corriente oposicionista de Bordiga, otorga al papel de la ideología del partido revolucionario una definición que nos aclara su concepción leninista y al mismo tiempo original del problema. En ese lugar Gramsci define con toda precisión al partido como «intelectual colectivo»: «¿Cómo conquista la clase obrera esta consciencia? En contra del sindicalismo, el marxismo afirma y demuestra que tal hecho no sucede espontáneamente, sino únicamente porque los representantes de la ciencia y de la técnica, que pueden realizar tal tarea dada su posición de clase (los intelectuales son una clase que sirve a la burguesía, pero no forman con ella un todo compacto), sobre la base de la ciencia burguesa, construyen la ciencia proletaria. El estudio de la técnica, tal como se ha desarrollado durante el capitalismo, les permite llegar a la conclusión de que no existe un desarrollo ulterior si el proletariado no toma el poder, si no se constituye como clase dominante, imprimiendo sobre toda la sociedad sus características específicas de clase. Los intelectuales son necesarios para la construcción del socialismo, porque, como representantes de la ciencia y de la técnica, pueden dar al proletariado la consciencia de su papel histórico. Pero este hecho ha sido un fenómeno meramente individual, no de clase. Sólo el proletariado como clase puede ser revolucionario antes de la conquista del poder y lucha contra el capitalismo. Además, una vez que ha nacido la teoría socialista y se ha desarrollado científicamente, los obreros la asimilan y sacan de ella nuevas consecuencias. El partido comunista es precisamente aquella parte del proletariado que ha asimilado la teoría socialista y que continúa difundiéndola. La tarea que, en un principio, llevaron a cabo intelectuales individuales (como Marx y Engels) y obreros que tenían una capacidad científica (como el obrero alemán Dietzgen) es desarrollada hoy en su totalidad por los partidos comunistas y por la Internacional.» [59]

Para Gramsci, el marxismo no era sólo un método de conocimiento de una determinada fase histórica o de un modo de producción determinado, sino también una concepción del mundo que no excluía una valoración realista de las formas de afirmación histórica del socialismo. (Este punto no lo vamos a tratar aquí porque rebasaría los límites del presente estudio; no analizamos, por tanto, las indicaciones y observaciones sobre la historia del socialismo entendida como historia de las «clases subalternas» que tienden a convertirse en Estado, dentro del planteamiento político de Gramsci.) Por eso mismo Gramsci no ignoraba que la bolchevización de los partidos comunistas era, en realidad, el fruto de una situación compleja en la cual el motivo de la «construcción del socialismo en un solo país» constituía el aspecto fundamental, aunque no su determinación única. Éste es el significado que tuvo la adhesión indiscutible de Gramsci a la política de Stalin. Gramsci consideraba la «estabilización relativa» no tanto una pausa o un paréntesis durante el cual el movimiento comunista debía esperar preparándose para un nuevo salto a realizar en un «tercer período», cuando se dieran condiciones diferentes, irreversiblemente distintas, en muchos aspectos, de las condiciones que precedieron a la Revolución de octubre en Rusia. En su informe del 2 de agosto de 1926 al CC del PCI, Gramsci afirmaba ya que «en los países capitalistas avanzados la clase dominante posee toda una serie de reservas políticas y organizativas que no poseía en Rusia. Esto quiere decir que ni siquiera las crisis económicas más graves tienen inmediatas repercusiones en el campo político. La política está siempre retrasada y muy retrasada respecto del momento económico».[60] Para Gramsci, la política del socialismo en un solo país era algo que se adecuaba perfectamente a las necesidades planteadas por la historia en una fase que se caracterizaba por la «guerra de posiciones». Según Gramsci el concepto de «guerra de posiciones» es un concepto universal de la ciencia política que aludía en aquel momento tanto a Occidente como a Oriente, no sólo al mundo capitalista, sino también al país en el que se construye el socialismo dentro de un cerco imperialista. En este ámbito general de pensamiento político se configura su oposición a Trotski y su adhesión a la política de Stalin. Con esta puntualización se puede explicar el hecho de que los pasos, hoy ampliamente conocidos, de los *Cuadernos* en que aparece y se resuelve esa contraposición tengan siempre como objetivo, en última instancia, precisar y afinar el concepto de hegemonía en el plano político y en el plano histórico mediante una referencia a un texto de Stalin que ayuda a comprender el significado preciso de la concepción de Gramsci.[61] Por otra parte, esas motivadas y repetidas declaraciones de acuerdo con la política de Stalin, basadas en el momento de la hegemonía, ilustran con gran precisión las razones por las cuales Gramsci se dirigió al CC del partido comunista soviético en una conocida carta. Éste es un documento de gran importancia y debe

ser leído e interpretado de forma estrictamente histórica, sin sobrecargarlo de sugerencias vagamente democratizantes, que, en realidad, no hacen más que atenuar el valor efectivo de su crítica. Gramsci insistía en los peligros que suponía la agudización de las diferencias entre la mayoría y la oposición dentro de la dirección del partido bolchevique, porque para él este hecho representaba una amenaza a las bases sociales del Estado soviético: «El principio y la práctica de la hegemonía del proletariado» resultaban discutidos tanto por la oposición, que la negaba explícitamente, como por la línea de conducta de la mayoría del grupo dirigente del partido: «Lo que se perturba y pone en peligro son las relaciones fundamentales de la alianza entre los obreros y los campesinos, es decir, los pilares del Estado obrero y de la revolución.» De ahí la convicción gramsciana de que «sólo una sólida unidad y una fuerte disciplina en el partido obrero, que gobierna el Estado, puede asegurar la hegemonía proletaria» precisamente en una fase de desarrollo de la sociedad soviética en la cual la clase que estaba en el poder, la clase obrera, no era todavía la clase dominante en el plano económico. Pero por esa misma razón la eficacia de la unidad y de la disciplina exigía como condición esencial que éstas no fueran «mecánicas y coactivas», sino «leales y por convicción».[62] Bien mirado, estas mismas preocupaciones y sus motivaciones no eran demasiado diferentes a las que Lenin había expresado en sus últimos escritos y que había sintetizado en su «testamento».

4. Debemos tratar de superar un aspecto paradójico que se presenta en la actual situación de los estudios sobre Gramsci. Se trata de la separación entre la reconstrucción de las posiciones asumidas por Gramsci en sus discusiones políticas con los camaradas de prisión y el análisis del desarrollo de su pensamiento durante el período de encarcelamiento. La discusión sobre las posturas políticas de Gramsci después de 1929, discusión mantenida con mucha acritud luego de la publicación del informe de Athos Lisa,[63] de la biografía de Giuseppe Fiori, y que ha conocido también momentos de notable interés en el debate promovido por *Rinascita sarda*, parece ignorar el documento más importante que tenemos en nuestras manos para reconstruir la reflexión política de Gramsci: los *Cuadernos de la cárcel*. Por supuesto, los términos de esta reflexión política no siempre son transparentes y pueden escaparse a los lectores no muy avisados y desconocedores de las relaciones estrechas que unen una gran cantidad de notas de los *Cuadernos* con la anterior experiencia política y con el desarrollo histórico contemporáneo. Entre esos lectores estábamos casi todos

los que establecimos contacto con los *Cuadernos* por primera vez entre 1948 y 1951. Pero hoy las cosas han cambiado radicalmente; se conocen —si no en todos sus pormenores, sí al menos en sus grandes líneas generales— los escritos juveniles de Gramsci y su experiencia política; por otra parte, se ha intensificado la investigación histórica sobre la Europa de entreguerras en la cual la historia del partido comunista italiano y de la Internacional comunista constituyen una parte nada despreciable, y aunque esa investigación no haya logrado el nivel de madurez que se podía esperar, sin embargo, se tienen ya algunos puntos de referencia objetivos. Por ello es posible empezar ya ahora un análisis histórico de los *Cuadernos*, cuya edición crítica,* que está preparando Valentino Gerratana en el Instituto Gramsci, nos puede dar una inestimable base de apoyo.[64]

Forzadamente separado de la lucha política, Gramsci confió al razonamiento que recorre sus notas carcelarias el testimonio más auténtico de su pensamiento, la respuesta a los interrogantes que se le iban planteando en la reflexión sobre su experiencia pasada, así como el desarrollo de los mismos en la confrontación con situaciones y tareas nuevas. En esas notas podemos encontrar la auténtica y verdadera respuesta a las preguntas que se han ido acumulando en estos últimos años y, probablemente, también el criterio para una lectura más exacta de los *Cuadernos* y para la determinación del nexo intrínseco que guía y une una articulación que parece inexistente. Ésa es, además, la verdadera y auténtica cuestión histórica, pues plantearse el problema de qué hubiera hecho Gramsci, qué posiciones habría adoptado, con quién y contra quién se habría enfrentado si hubiese podido participar en los debates que se multiplicaron durante aquellos años tanto en su partido como en la Internacional comunista, no sólo significa plantearse una cuestión histórica irresoluble, sino incluso negar la vigorosa originalidad del pensamiento de Gramsci.

Comenzaremos por una «crítica de las fuentes». El informe de Athos Lisa está redactado sin duda por un hombre que, aunque no compartía las posiciones políticas mantenidas por Gramsci, trataba de realizar una obra de información escrupulosa y objetiva,

* Probablemente cuando la traducción castellana de este trabajo de E. Ragionieri esté en librerías habrá aparecido ya la edición crítica de los *Quaderni del carcere*. Para algunas referencias recientes a dicha edición, puede verse «Dialogo ininterrotto col pensierfo di Gramsci», entrevista a V. Gerratana en *Rinascita*, 26 de abril, 1974, n.º 17, págs. 19-20. [N. del E.]

llena de respeto intelectual y político. La coincidencia de muchas de sus afirmaciones con el testimonio de Giuseppe Ceresa[65] y de Giovanni Lay,[66] nos confirma que esta fuente es altamente fiable. Sin embargo, en todos estos casos se trata de fuentes externas, que tienen puntos de contacto solamente marginales con el contenido específico de la colaboración intelectual y política de los *Cuadernos*. Un testimonio bastante más próximo al respecto es el del comunista florentino Mario Garuglieri, que probablemente —por su referencia al año 1933— refleja también una fase ligeramente posterior a las discusiones del colectivo de la cárcel de Turi sobre las que informa el escrito de Athos Lisa: «Gramsci decía: "Por definición, un partido revolucionario debería ser un partido creador de historia, dueño de la realidad, capaz de prever y realizar cada acto a la luz de un principio universal, siendo siempre actor y nunca espectador." Pensaba que el hombre es quien hace la historia, y al sentir así defendía al marxismo de la acusación de "fatalismo histórico". Veía desarrollarse en el seno mismo del partido comunista los errores de interpretación de la praxis marxista y ello lo demostraba en sus lecciones, a través del desarrollo dialéctico de la historia. Gramsci comparaba, mediante un análisis profundo de la historia, el período que va desde la Revolución francesa al año 1870 con el de la actual civilización supercapitalista, contraponiendo el concepto de guerra de movimiento al de guerra de posición.

«En el primer período no tuvimos partidos políticos organizados, sino más bien movimientos que nos recuerdan los agitados clubs de la Revolución francesa, movimientos que acosaban a los gobiernos y ponían a la cabeza de las naciones los capitales, como árbitros de decisiones atrevidas y violentas; pero en el segundo período, la estructura económica de la sociedad, con sus complejos industriales, con la constitución de los grandes partidos políticos, ha reforzado todo el esqueleto del Estado moderno con un equipamiento defensivo tal que ya no es posible apoderarse de la "diligencia" mediante un "simple asalto". Se necesita algo muy diferente. El maestro nos enseña que ya no es posible la guerra de movimiento, sino que se requiere la guerra de posiciones, ya que la revolución permanente había sido históricamente superada.»[67]

El testimonio de Garuglieri se ve confirmado por la única interpretación global de los *Cuadernos* que desde esta perspectiva se ha realizado hasta hoy, la de Togliatti. Después de declarar que no excluía tampoco el que «algunas de estas notas —que, por lo demás, Gramsci no sabía si llegarían y ni cómo llegarían a sus camaradas y alumnos de otros tiempos— fueran dictadas por preocupaciones surgidas en él como consecuencia de las fragmentarias noticias que le llegaban acerca de la orientación y la actividad del partido comunista después de su arresto, por el temor a una vuelta a viejos esquemas sectarios», Togliatti desarrolla el criterio metódico según el cual los *Cuadernos* «no se comprenderán en su sentido político, si no se les restituye su actualidad». En el centro de este análisis de Togliatti están los conceptos de «guerra de posición» y «guerra de movimiento», entendidos como motivos fundamentales de la investigación carcelaria de Gramsci. Togliatti desarrollaba ese criterio de interpretación de la inseparabilidad del aspecto «político» de los *Cuadernos* respecto de su «actualidad» característica, confrontando los escritos de Gramsci con las líneas generales de desarrollo de la historia de la Europa contemporánea a él: la defensa que realizaba el primer Estado socialista de sus propias conquistas revolucionarias y, paralelamente, las reacciones y los contragolpes que este hecho generaba en la sociedad capitalista.

Por la nota titulada *Lucha política y guerra militar*, que ya hemos citado al principio de la segunda parte de esta ponencia, sabemos que Gramsci reanudaba —a finales de 1930 o principios de 1931— la reflexión sobre los conceptos de «guerra de movimientos» y de «guerra de posiciones», entendidos como la conclusión más rica y susceptible de desarrollo a la que había llegado el pensamiento de Lenin entre el III y IV Congreso de la Internacional comunista. Por los testimonios ya citados sabemos también que por esos mismos meses se desarrolló en el colectivo de Turi la discusión sobre las modificaciones de las consignas políticas del partido comunista de Italia. Gramsci no ignoraba que esta modificación formaba parte y era la consecuencia de un cambio profundo acaecido en la perspectiva política de la Internacional comunista, y cotejaba sus ideas con esta dimensión estratégica. Por ello parece erróneo y reduccionista al mismo tiempo interpretar las notas que vamos a examinar como una especie de «pronunciamiento» contra la política del grupo dirigente de su partido. Aquéllas representan, por el contrario, el intento de establecer y de profundizar algunos criterios irrenunciables para la orientación y para la acción de los partidos comunistas en una fase histórica en la que ya no era posible ver la Revolución de octubre como el prólogo inmediato de la revolución mundial.

No podemos adentrarnos aquí en la discusión de las diferentes tesis emitidas acerca de los problemas que se plantearon en la sociedad soviética o del desarrollo de la política y de la economía

mundiales como origen del giro que tuvo lugar en la línea de la Internacional comunista y que fue sancionado definitivamente por el X Pleno ampliado del mes de julio del año 1929. Además, los estudios sobre este tema están aún muy atrasados.[68] El hecho es que ese giro iba a ser justificado en seguida por los partidos comunistas de Europa y del resto del mundo capitalista, contraponiendo la situación de la Unión Soviética, que procedía a la construcción de la sociedad socialista a través de la realización del plan quinquenal, y la crisis del año 1929, interpretada catastróficamente como el preludio del derrumbamiento del sistema capitalista. Por sus fundamentos y por las conclusiones a las que había llegado en su investigación política, Gramsci no podía estar de acuerdo con esa interpretación de la crisis, y en varias notas dedicadas a este tema —de carácter general unas, otras dedicadas específicamente a la política económica inaugurada por el régimen fascista italiano en los años 30[69]— intentaba poner en evidencia sobre todo el carácter de adecuación y de transformación interna que esta política había sabido realizar. Pero el giro de la Internacional comunista tenía que significar para Gramsci sobre todo el temor de que el movimiento comunista equivocara el conocimiento global de la fase histórica en curso, que él veía centrada en el concepto y en la práctica de la hegemonía. Por esta razón Gramsci reanuda su reflexión sobre lo que había significado el final de su experiencia de pensador y de combatiente político, desarrollándolo en una confrontación dramática que engloba la historia presente y la pasada en una investigación apasionada y tensa con la que pretende descubrir y verificar incansablemente los criterios de conciencia y de acción.

Vamos a ocuparnos de lo que creemos que constituye el hilo central de esa investigación. Ello nos aclarará también el método de trabajo seguido por Gramsci en el curso de su elaboración carcelaria; método que consiste en el procedimiento de delinear algunos criterios generales y ensayar una primera aplicación en el terreno que le es más conocido, para proceder posteriormente a examinar mayores extensiones del terreno de la ciencia política a través de sucesivos grados de aplicación y de generalización.

Podemos partir de la nota titulada *El problema de la dirección política en la formación y en el desarrollo del Estado moderno en Italia*, tan conocida y discutida por los estudiosos de la historia del *Risorgimento* italiano. Su primera redacción, que data del año 1929, se titulaba *Dirección política antes y después de llegar al gobierno* y dejaba ver más claramente ese aliento de reflexión política históricamente ejemplificada que ya Zangheri había considerado como fundamento de dicho escrito y, más en general, de toda la investigación gramsciana sobre el *Risorgimento*.[70] Hegemonía y transformismo, es decir, capacidad de dirigir antes de dominar y, a continuación, reforzamiento del propio poder mediante la decapitación política de las clases sociales directa o potencialmente enemigas. Tales eran para el Gramsci de este escrito los rasgos característicos de los moderados italianos. Pero ya en los últimos escritos antes de su detención, y especialmente en la *Cuestión meridional* y en *Giacinto Menotti Serrati y las generaciones del socialismo italiano*, había llegado a determinar por primera vez, a propósito de la historia del partido socialista, la forma de afirmación hegemónica de la burguesía italiana. El concepto de «revolución sin revolución», expresado en la redacción de 1929 de la nota sobre la *Dirección política*, se convirtió después de las discusiones del año 1930 y de la contemporánea lectura de la obra *La revolución napolitana de 1799* de Vincenzo Cuoco en «revolución pasiva»,[71] con una especificación que no es únicamente de carácter terminológico. Gramsci, al dar a esta nota su redacción definitiva, en 1933, y al determinar el significado de la expresión «revolución pasiva», afirmó explícitamente que su sentido era «un poco diferente al que le había dado Cuoco». ¿Dónde radicaba esta diferencia de sentido y por qué recurría Gramsci a esa fórmula?

Habrá que volver una vez más al esquema esencial de la reflexión política de Gramsci en la cárcel tal como se expresa en la tantas veces mencionada nota sobre *Lucha política y guerra militar*. Al reproponer y reproponerse como categorías de conocimiento y de juicio de la realidad contemporánea los conceptos de «guerra de movimiento» y «guerra de posición», Gramsci no podía dejar de encontrar su verificación en el fenómeno histórico que, sin ningún género de duda, constituía la manifestación más relevante de la «guerra de posición» en Italia, es decir, el fascismo. Para Gramsci, el paso realizado en Italia de la «guerra de movimiento» a la «guerra de posición» se situaba en los años de lucha política e incluso de guerra militar en el curso de las cuales, tras un encuentro frontal que —para utilizar los mismos términos que el informe de Lisa— definía como «paralelismo de fuerzas» entre burguesía y proletariado, la burguesía italiana encontró en el fascismo, además de un instrumento de represión armada, también su unificación orgánica. La supervivencia histórica que de esta forma conquistaba la burguesía, si bien daba vida a un nuevo sistema de poder, se mantenía vinculada, sin embargo, a las formas tradicionales de poder de la clase dominante italiana. Gramsci condensó su punto de vista más maduro sobre la situación italiana

durante los años de afirmación y de consolidación del fascismo en sus notas sobre el «cesarismo» y sobre la «estructura de los partidos políticos en los períodos de crisis orgánica». El «cesarismo» de Gramsci tiene una manifiesta relación con el «bonapartismo» de Marx y Engels, entendido como solución reaccionaria a una situación caracterizada por el paralelismo o equilibrio de las fuerzas sociales antagónicas. Sin embargo, lo que le diferencia, y al mismo tiempo constituye la medida del uso de los términos y de los conceptos de los clásicos del marxismo por parte de Gramsci, es la introducción orgánica de los elementos cualitativamente nuevos que caracterizan a la sociedad civil europea a partir del período histórico que se abre entre la revolución de 1848 y la Comuna de 1871, «después de la expansión del parlamentarismo, del régimen asociativo sindical y de partido, de la formación de grandes burocracias estatales y "privadas" (político-privadas, es decir, de partido y sindicales) y las transformaciones acaecidas en la organización de la policía en sentido amplio, o sea, no sólo como servicio estatal destinado a la represión de la delincuencia, sino también como conjunto de las fuerzas organizadas por el Estado y por los organismos privados para vigilar el dominio político y económico de las clases dirigentes».[72] Por eso, en su análisis del fascismo, Gramsci pone el acento en las características de aquél como régimen reaccionario de masas; pero no se limita a caracterizarlo mediante referencias exclusivas a las relaciones entre las dos «clases fundamentales», sino que llama la atención sobre las «relaciones que se establecen entre los grupos principales y los de otro tipo (social-económico y técnico-económico) de las clases fundamentales, las clases auxiliares, guiadas por o sometidas a la influencia hegemónica».[73] Es muy significativo que la exposición de los elementos constitutivos de la doctrina del partido revolucionario de la clase obrera (el grupo dirigente, los cuadros intermedios y la masa) se encuentre precisamente en las anotaciones de análisis del fascismo como uno de los elementos fundamentalmente nuevos de la situación histórica en la que se afirma el «cesarismo moderno», que, a diferencia de sus anteriores encarnaciones históricas, debe medirse con un antagonista que potencialmente tiene la capacidad de convertirse en la fuerza dominante de la sociedad.[74] «Cesarismo» moderno no es un término utilizado solamente para el análisis del fascismo italiano, sino que puede referirse y de hecho se refiere también a regímenes políticos en los cuales el parlamentarismo puede convertirse en el ámbito en el que se realiza la unificación de todas las fuerzas de la burguesía[75] y, junto al concepto de partido revolucionario de la clase obrera, son los dos aspectos en los que, según Gramsci, se polarizan y se reasumen las principales tendencias del desarrollo histórico contemporáneo.

A mi parecer, existe una relación muy estrecha entre el análisis del concepto de «cesarismo», con su reconducibilidad a situaciones históricas diferentes, y la investigación que Gramsci realizó tanto sobre la historia italiana como sobre los momentos más característicos de la política y de la cultura de la Europa del siglo XIX. La conocida discusión sobre la *Historia de Italia* y la *Historia de Europa* de Benedetto Croce constituye un eslabón de enorme importancia en ese contexto gramsciano. Su escrito sobre *La función del Piamonte* es un pasaje muy claro en lo que se refiere a la historia de Italia, y en él se puede comprobar la persistencia de la misma terminología que en las páginas sobre el «cesarismo»: «La función del Piamonte en el *Risorgimento* italiano es la de una "clase dirigente". En realidad no se trata de que existieran núcleos de clase dirigente homogénea en todo el territorio de la Península, cuya irresistible tendencia a unificarse hubiera determinado la formación del nuevo Estado nacional italiano. Esos núcleos existían, indudablemente, pero su tendencia a unirse era muy problemática y, lo que es más importante, ninguno de ellos podía considerarse como "dirigente" en su propio ámbito. El dirigente presupone al "dirigido". Esos núcleos no querían "dirigir", es decir, no querían acordar sus intereses y aspiraciones a los intereses y aspiraciones de otros grupos. Querían "dominar", no dirigir; más aún, querían que dominaran sus intereses, no sus personas; querían que una fuerza nueva, libre de todo compromiso y condición, se convirtiese en el árbitro de la nación. Esta fuerza la constituyó el Piamonte. El Piamonte, en cierto sentido, por su función, puede ser comparado con el partido, con el personal dirigente de un grupo social.»[76] En lo que respecta a la historia de Europa, que era un tema más alejado que la historia de Italia de su experiencia y conocimientos, su análisis se desarrolla en líneas más generales y preferentemente con referencias a los movimientos culturales y a las formulaciones ideológicas y filosóficas.[77] Gramsci dedujo de la aplicación de las categorías de «guerra de movimiento» y «guerra de posición», usadas para determinar las fases históricas de la revolución proletaria y tomadas de la historia de las revoluciones burguesas, la ley tendencial de que a la fase de «guerra de maniobras» le sigue la fase de «guerra de trincheras». Es aquí donde surge el problema con caracteres dramáticos, ya que los elementos constitutivos de la técnica de la «revolución pasiva» no cuadraban con la «guerra de posición». Esta preocupación tenía que planteársele de forma angustiosa, ya que los fenómenos sociales

y políticos que en Italia y en Europa siguieron a la Revolución rusa de 1917 excluían la posibilidad de ser considerados como una «revolución pasiva» de alcance histórico positivo. En efecto, en su análisis histórico del «cesarismo» —que, como hemos visto, es un concepto analógico que proporciona el puente de tránsito a la identificación del fenómeno de la «revolución pasiva», Gramsci distinguía claramente entre un «cesarismo progresivo» y un «cesarismo regresivo»: «El cesarismo es progresivo cuando mediante su intervención ayuda a que triunfe la fuerza progresiva, aunque imponga ciertos compromisos y condiciones, que limitan la victoria; es regresivo cuando su intervención ayuda al triunfo de la fuerza regresiva, aunque también en este caso se den ciertos compromisos y limitaciones, que, sin embargo, tienen un valor, un peso y un significado diferentes al anterior.» [78] En otras palabras, para Gramsci el fascismo podría constituir una «revolución pasiva», entendida como la prolongación de una tendencia tradicional de la clase dominante italiana, según la cual el transformismo podía parecerle una «forma de desarrollo histórico» y no sólo un principio del arte político,[79] y en el sentido de correspondencia con la común tendencia de todos los períodos de complejos cambios históricos. Pero Gramsci se planteaba si «en las condiciones actuales el movimiento correspondiente al liberalismo moderado y conservador no sería precisamente el movimiento fascista».[80] Y esto, si, por una parte pone de manifiesto su conocimiento de la continuidad de la historia italiana en su entrecruzamiento con una tendencia histórico-política general, no debe ocultarnos la convicción de que Gramsci jamás dudó de que el fascismo, desde este punto de vista, era inasimilable al *Risorgimento*, ya que representaba una fase de dominio y no de dirección, de dictadura y no de hegemonía de la burguesía italiana. No es casual que su hipótesis sobre el fascismo considerado como «revolución pasiva» la desarrolle únicamente a nivel de política económica, es decir, conservándola en el ámbito de hipótesis puramente «ideológica».[81] Durante su penosa vida en la cárcel, Gramsci no sólo fue consciente, sino también testigo del hecho de que el fascismo podía decapitar políticamente a la clase antagonista destruyendo físicamente a su grupo dirigente y no sólo absorbiendo gradualmente lo que en su definición del partido político él mismo llamaba «segundo elemento», es decir, «el elemento principal de cohesión, que centraliza a nivel nacional y que convierte en eficaces y poderosas todas las fuerzas que, consideradas en sí mismas se quedarían en poco más que cero».[82]

En una nota de 1933 Gramsci se planteó la siguiente pregunta: «¿Puede relacionarse el concepto de revolución pasiva con el concepto de guerra de posición, opuesto a la guerra de maniobras?» La respuesta es la siguiente: «Siguiendo con el concepto de "revolución pasiva" o "revolución-restauración" en el *Risorgimento* italiano habrá que advertir la necesidad de plantear con toda exactitud el problema que, en algunas tendencias historiográficas, es calificado como relación entre las condiciones objetivas y las subjetivas del suceso histórico. Parece evidente que la discusión se plantea sobre la magnitud de las fuerzas subjetivas y su intensidad y, por tanto, sobre la relación dialéctica entre las fuerzas subjetivas en liza.» [83] Éste era su pensamiento cuando al comienzo de la anterior cita recordaba dos pasajes, aparentemente contradictorios, pero en realidad complementarios, extraídos del prefacio a la *Crítica de la economía política* de Marx. A saber: «1) ninguna formación social desaparece hasta tanto las fuerzas productivas que se han desarrollado encuentran en ella lugar para un movimiento progresivo posterior; 2) la sociedad no se plantea tareas cuya solución no haya sido previamente pensada como necesaria.» [84] Esta misma bipolaridad es expresada también echando mano del vocabulario de Engels, quien distingue entre los conceptos de racionalidad de lo real y realidad de lo racional, en los cuales conocimiento realista y praxis revolucionaria encuentran su momento de conjunción teórica.[85] La polaridad citada enmarca y define el ritmo mismo del pensamiento de Gramsci y clasifica los temas de su investigación de tal forma que hay que referirse a aquellos textos en los cuales él critica el carácter especulativo del historicismo de Croce para encontrar las más nítidas y vigorosas formulaciones sobre la necesidad de que la antítesis se exprese plenamente en el curso de aquella «revolución pasiva», que es incapaz de conservar durante mucho tiempo su dominio, ya que es incapaz de asegurarse la hegemonía: «el error filosófico de origen práctico (!) consiste en que en el proceso dialéctico se presupone mecánicamente que la tesis debe ser "conservada" por la antítesis para no destruir el proceso mismo, el cual, por lo demás, es «previsto» como una repetición indefinida... En la historia real la antítesis tiende a destruir a la tesis y la síntesis es una superación, pero una superación en la que no se puede establecer a priori qué es lo que de la tesis se conservará en la antítesis ni se puede «calibrar» a priori el valor de los golpes, como si se tratara de un «ring» con unas normas establecidas».[86] La polémica con el historicismo especulativo de Croce se centra principalmente, y con mucha fuerza, en el combate contra la justificación ideológica de la revolución pasiva. Y esto es así precisamente porque frente a ella presenta un tipo de marxismo que ha dejado de lado toda sombra de fata-

lismo y que concentra el fuego de su atención sobre las formas de iniciativa política de la antítesis revolucionaria, ya que Gramsci es plenamente consciente de que en la sociedad existen todas las condiciones objetivas para que pueda lograr el poder una nueva clase.

Mi opinión es que en los *Cuadernos* —una vez superada la primera impresión de que se trata de fragmentos dispersos, pero que guardan una profunda unidad, y que puede hacer creer que son intercambiables entre sí las formulaciones referentes a problemas diferentes— existe una construcción que es al mismo tiempo armoniosa y dramática, una construcción que extrae las razones del progreso temporal de su vinculación con la «actualidad política» y que toma de su capacidad para afrontar, simultáneamente y desde distintos puntos de vista, el mismo tema, ese ritmo de circularidad que la caracteriza y que tiene su fundamento metodológico en el concepto gramsciano de la «traducibilidad de los lenguajes».[87]

«La idea de la "revolución pasiva" como interpretación de la época del *Risorgimento* y de toda época de complejos cambios históricos. Utilidad y peligros de tal argumento. Peligro de alejamiento de los hechos históricos, es decir, de indiferenciación, porque el planteamiento general del problema puede hacer creer en un fatalismo, etc.; pero la concepción continúa siendo dialéctica, ya que presupone e incluso postula como necesaria una vigorosa antítesis y descubre todas sus posibilidades de explicación de forma rigurosa. Así pues, nada de teoría de la "revolución pasiva" como programa, tal cual sucedió con los liberales italianos del *Risorgimento*, sino como criterio de interpretación, ante la ausencia de otros elementos activos que sean dominantes. (Y, por tanto, lucha contra el adormecimiento político que proviene de Croce y de su historicismo.) (Parece ser que la teoría de la revolución pasiva es un corolario crítico necesario de la *Introducción a la crítica de la economía política*.) Revisión de algunos conceptos sectarios sobre la teoría de los partidos, que representan una forma de fatalismo del tipo del "derecho divino". Elaboración de los conceptos de partido de masa y de pequeño partido de élite y mediación entre ambos (mediación teórica y práctica: ¿teóricamente puede existir un grupo relativamente pequeño, pero importante, con, por ejemplo, algunos millares de personas, social e ideológicamente homogéneo, sin que su misma existencia demuestre un vasto estado de cosas y de estados de ánimo, que no pueden expresarse sólo mediante causas mecánicas, externas y, por ello, transitorias?).»[88]

Es difícil sobrevalorar la importancia de esta nota de 1933 a la

que, me parece, que ya su mismo título, *Epílogo primero*, confiere de forma bastante clara el significado de una primera y provisional —pero relevante— conclusión de la reflexión carcelaria de Gramsci. Obsérvese atentamente su composición. Se puede decir que retornan en ella todos los temas más importantes de los *Cuadernos de la cárcel*: la interpretación de la historia de Italia en el *Risorgimento* y los criterios de la ciencia política tomados de la observación de la misma y de todos los períodos históricos análogos, el historicismo de Croce, el marxismo, la concepción y las tareas revolucionarias de la clase obrera y, si leemos con atención las últimas líneas, las razones mismas de la existencia y de la resistencia, en la Italia sojuzgada por la dictadura fascista, del partido de Gramsci, del partido comunista de Italia. También hay que hacer ver su orden lógico, y cómo todos estos temas, al ser retomados, se relacionan entre sí. El punto de partida es el concepto de «revolución pasiva», término al que reconoce una gran tradición histórico-política y que se acepta como «tesis» para la valoración de los períodos históricos en los que la «guerra de posición» prevalece sobre la «guerra de movimiento», campo de investigación, en cierta medida ejemplar, para una clase que aspira a la tarea de convertirse en «dirigente», antes de convertirse en «dominante». Este concepto es aceptado como criterio cognoscitivo, por los elementos realistas que contiene, como vacuna y antídoto contra las ilusiones y los optimismos; pero al mismo tiempo es criticado y rechazado como posible vía positiva para la realización de las tareas históricas de la clase obrera. La perspectiva política positiva, más allá de toda consigna, se hace depender de una concepción del partido revolucionario de la clase obrera que lo vincule indisolublemente con las raíces de la sociedad nacional, que sea capaz de suministrar a su resistencia y a su lucha el signo tangible del paso incesante del reino de la necesidad al de la libertad.

Únicamente si el partido revolucionario de la clase obrera es capaz de superar el sectarismo, que es la consecuencia directa de una concepción fatalista del devenir histórico; únicamente si es capaz de concebir y poner en práctica la iniciativa política, demuestra su capacidad efectiva de ser la vanguardia de la nueva clase revolucionaria. En su informe, Athos Lisa nos ilustra sobre el hecho de que Gramsci preveía que, bajo el terror de la dictadura fascista, «incluso en las condiciones más favorables para nosotros», el partido podrá contar como máximo con 6.000 militantes». Pero ya esa posibilidad significaba para él la demostración de que este partido no podría sobrevivir si no personificaba y representaba aspiraciones más generales, si no se convertía en una fuerza capaz

de transformarse en un gran partido de masas. La nota comienza con un concepto de ciencia política y se cierra con una pregunta llena de confianza responsable en la fuerza y en el porvenir del partido comunista, que debía acompañar a Gramsci en los últimos años de su vida y que constituía el acicate y el centro de toda su investigación.

La grandeza de Gramsci, y lo digo sin temor a emplear tal palabra, consiste en llevar hasta sus últimas consecuencias el aspecto realista y el aspecto revolucionario del marxismo. Era el momento en el que el movimiento internacional al que él pertenecía, bajo la dirección de Stalin, asumía la tarea de dirigir a las grandes masas humanas de Occidente y de Oriente, en un período dramático de la historia en el que a las revoluciones seguía la preparación de un nuevo conflicto mundial y en el que dicho movimiento, bajo el peso de ese esfuerzo, hacía bascular ya en un sentido, ya en otro, cada uno de los aspectos de la mencionada doctrina. Precisamente en ese momento Gramsci repetía en la cárcel un tema muy apreciado en sus años de juventud, y depurándolo de todo elemento de entusiasmo idealista, reafirmaba su contenido con una certidumbre más meditada: «En la política de masa, decir la verdad es una necesidad política.»[89]

1. La colección de escritos y discursos de P. Togliatti, recogidos en el volumen que tiene por título *Gramsci* (Roma, 1967) es un exponente de la importancia de esta tradición y de su desarrollo, en la presentación y en la interpretación de Gramsci.

2. E. Garin, *Storia della filosofia italiana*, Turín, 1966, pág. 1342.

3. Una excepción en lo que se refiere al tema que estamos tratando es la importante comunicación de A. Zanardo, *Il «manuale» de Bukharin visto dai comunisti tedeschi e da Gramsci*, en *Studi gramsciani*, Roma, 1958, reeditado en 1969, págs. 337-368. [Traducido en el presente volumen, Cfr. págs. 62-93. N. del E.].

4. Una reseña que capta esas características de la presente fase de los estudios gramscianos es la de L. Paggi, titulada *Studi e interpretazioni recenti di Gramsci* [Estudios e interpretaciones recientes sobre Gramsci] y aparecida en *Critica marxista*, 1966, n.º 3, págs. 151-181. Entre los estudios recordados por Paggi es especialmente importante el de F. Marek, *Philosophie der Weltrevolution. Beitrag zur einer Anthologie der Revolutionstheorie*, Wien-Frankfurt-Zürich, 1966 (traducción italiana con el título de *Filosofia della rivoluzione*, Roma, 1967), que, además de aportar un capítulo muy interesante sobre la figura de Gramsci, constituye el primer intento de construir una historia del debate marxista entorno al problema de la revolución desde un punto de vista gramsciano. El mismo autor ha publicado ensayos dedicados a Gramsci en *Weg und Ziel*, 1966, 2 y 1967, 4. *Critica marxista* tiene la intención de publicar en sus próximos números una serie de estudios y de informaciones sobre los estudios gramscianos aparecidos en diferentes países (Yugoeslavia, Japón, Checoeslovaquia, etc.).

5. J. M. Cammett, *Antonio Gramsci and the Origins of Italian Communism*, Stanford, 1967, págs. 177-178: «La imagen que Gramsci tiene del Sur «colonial», como un inmenso campo, y el Norte como una gran ciudad capitalista, tiene semejanzas muy interesantes con las ideas recientemente expresadas por el Partido Comunista Chino».

6. *Italiani e cinesi*, [Italianos y chinos] en *Avanti!*, edición del Piamonte, 18 de julio de 1919; actualmente incluido en *L'Ordine Nuovo*, ed. cit., pág. 264.

7. En los *Cuadernos de la cárcel* se encuentran frecuentes referencias a la historia y a la cultura oriental: cfr. *Gli intellettuali*, ed. cit., págs. 80-96 e *Il materialismo storico*, ed. cit., págs. 143-144. Sobre el interés de la historia de Oriente, Gramsci observaba que se trata de un proceso ya iniciado, pero que aún le quedaba mucho para consolidarse definitivamente: «Quizá hoy estos asuntos sean objeto de un mayor interés, sobre todo por parte de la filosofía de la praxis... Sin embargo no hay que hacerse ilusiones en relación a este hecho. Si en Rusia existe gran interés por las cuestiones orientales, este interés tiene su razón de ser en la posición geopolítica de Rusia, pero no en influencias culturales más universales y científicas» (*Passato e presente*, ed. cit. págs. 173-174).

8. J. P. Nettl, *Rosa Luxemburg*, Londres, 1966, pág. 795. Sin embargo, Lelio Basso en su intento reciente de revalorización de la gran revolucionaria, el estudio más importante realizado en Italia sobre el tema (R. L., *Scritti politici*, edición a cargo de Lelio Basso, Roma, 1967), ha evitado, muy razonablemente, establecer semejante afinidad.

9. *Note sul Macchiaveli*, ed. cit., pág. 65.

10. «Nuestro Marx», artículo no firmado y aparecido en el *Il grido del Popolo*, 4 de mayo de 1918; está incluido en el volumen *Scritti giovanili*, ed. cit., pág. 217-221. [Cfr. trad. castellana en *Antología*, cit. página 38].

11. «Misterios de la cultura y de la poesía», artículo no firmado y aparecido en *Il grido del Popolo*, del 19 de octubre de 1918, que se incluye en el volúmen *Scritti giovanili*, ed. cit. págs. 327-328.

12. «La crítica», aparecido en *Il grido del Popolo*, del 12 de enero de 1918 y que se incluye en *Scritti giovanili*, ed. cit., págs. 153-154.

13. «El Estado italiano», artículo no firmado, aparecido en el *Or-*

dine Nuovo, 7 de febrero de 1920, y que se incluye en *Ordine Nuovo*, ed. cit., págs. 71-76.

14. «El materialismo de Perogrullo», en *L'Unità*, 24 de septiembre de 1926, III, n.º 227.

15. «Aquiles Loria y el socialismo», artículo no firmado, aparecido en el *Avanti!*, en la edición del Piamonte, del día 29 de enero de 1918 y que se incluye en *Scritti giovanili*, ed. cit., págs. 162-163.

16. A. LABRIOLA *Saggi sul materialismo storico*, Roma 1964, páginas 81-82.

17. Cfr. L. PAGGI, *La redazione culturale del Grido del popolo*, en *Praxis revolucionaria e storicismo in Gramsci»*, (Cuaderno de *Crítica marxista*, núm. 3, 1967), págs. 134-174.

18. «Necesidad de una preparación ideológica de masa» en *Duemila pagine di Gramsci*, ed. cit., v. I pág. 746.

19. *Il materialismo storico*, ed. cit., págs. 81-82.

20. E. RAGIONIERI, *Fine del Resorgimento? Alcune considerazioni sul centenario dell'unità d'Italia*, en *Studi storici*, V, 1964, n.º 1, pág. 34 y siguientes.

21. *Gli intellettuali e l'organizacione della cultura*, ed. cit., páginas 120-122.

22. *Il materialismo storico*, ed. cit., pág. 78 y siguientes, y *Passato e presente*, ed. cit., págs. 190-191.

23. P. TOGLIATTI, *Gramsci e il leninismo*, en *Studi gramsciani*, ed. cit., pág. 423. Veánse también las notas preparatorias a la intervención, ibidem, pág. 14-35. [Cfr. la traducción castellana en este mismo volumen, págs. 36-61.

24. Encontramos residuos de tal interpretación en H. S. HUGHES, *Coscienza e società. Storia delle idee in Europa dal 1890 al 1930*, Turín, 1967, especialmente, págs. 105-106.

25. C. ANCONA aporta elementos y juicios interesantes para esta historia en *L'influenza de Vom Kriege di Clausewitz nel pensiero marxista da Marx a Lenin*, en *Rivista storica del socialismo*, III, 1965, n. 25-26, págs. 129-154.

26. *Note sul Machiavelli*, ed. cit., pág. 68.

27. «Dos revoluciones», artículo no firmado y aparecido en *L'Ordine Nuovo* del 3 de julio de 1920, que se incluye en *Ordine Nuovo*, ed. cit., págs. 135-140.

28. P. TOGLIATTI, *La formazione del gruppo dirigente del PCI (1923-1924)*, Roma, 1962, págs. 136-201, especialmente las páginas 196-197.

29. *Cfr. Archivo del Partido Comunista Italiano*, 1926, 393/43-48.

30. *Il materialismo storico*, ed. cit., pág. 63.

31. *Socialismo e fascismo*, *L'Ordine Nuovo* (1921-1922), Einaudi, Turín, 1966, pág. 520.

32. *Rinascita*, 25 de abril de 1964.

33. V. I. LENIN, *Obras*, ed. italiana, v. 33, 1967, págs. 396-397.

34. *Ibid.*, v. 27, 1967, pág. 84.

35. «Archivo del Partido Comunista Italiano», 1923, 188/1-4.

36. La carta fue publicada, con una nota explicativa de Stefano Merli, en *Rivista storica del socialismo*, VI, 1963, n. 18, págs. 115-123.

37. *Il materialismo storico*, ed. cit. págs. 92-93.

38. «Los maximalistas rusos», en *Il grido del Popolo* del 28 de julio de 1917, que actualmente se encuentra en *Scriti giovanili*, ed. cit., pág. 124.

39. «La obra de Lenin», artículo no firmado aparecido en *Il Grido del Popolo* del 14 de septiembre de 1918. Actualmente se encuentra en *Scritti giovanili*, ed. cit., pág. 312.

40. «La última traición», en *Avanti!*, edición piamontesa, 3 de enero de 1918; actualmente se encuentra en *Sotto la mole* (1916-1920), Einaudi, Turín, 1960, pág. 352.

41. «El precio de la historia», en *Ordine Nuovo*, 7 de junio de 1919; actualmente se encuentra en Ordine Nuovo, ed. cit., págs. 6-7.

42. «Estado y libertad», artículo sin firma, que apareció en *Ordine Nuovo* del 10 de julio de 1920.

43. *Ordine Nuovo*, 1 de marzo de 1924.

44. *Il Prometeo*, 15 de marzo de 1924.

45. *Ordine Nuovo*, marzo de 1924. [*Cfr. Antología*, cit. págs. 149-153.]

46. «Los bloques», artículo aparecido en *Avanti!*, ed. del Piamonte, 10 de junio de 1916, que actualmente se encuentra en *Sotto la mole*, ed. cit., pág. 175.

47. «El relojero», artículo aparecido en *Il grido del Popolo*, 18 de agosto de 1917, que actualmente se encuentra en *Scritti giovanili*, páginas 125-126.

48. «Lecturas» en *Il grido del Popolo*, 24 de noviembre de 1917; actualmente se encuentra en *Scritti giovanili*, pág. 132.

49. Cfr. «Para una asociación cultural», en la ed. piamontesa del *Avanti*, 18 de diciembre de 1917; actualmente se encuentra en *Scritti giovanili*, ed. cit., pág. 143-144.

50. «Bolchevismo intelectual», en la ed. piamontesa de *Avanti!* del 16 de mayo de 1918; actualmente se encuentra en *Scritti giovanili*, ed. cit., pág. 225.

51. «El deber de ser fuertes», aparecido en la ed. piamontesa del *Avanti!*, del 25 de noviembre de 1928; actualmente se encuentra en *Scritti giovanili*, ed. cit., pág. 339.

52. «El Estado obrero», en *Ordine Nuovo* del 1 de enero de 1921; actualmente en *Socialismo e fascismo, L'Ordine Nuovo (1921-1922)*, Einaudi, Turín, 1966, pág. 3.

53. «El Partido Comunista», aparecido en *Ordine Nuovo* del 4 de septiembre de 1920; actualmente se encuentra en *Ordine Nuovo*, ed. cit., pág. 157.

54. «Los partidos y la masa», aparecido en *Ordine Nuovo* del 25 de septiembre de 1921; actualmente se encuentra en *Socialismo e fascismo*, pág. 353.

55. *Cfr.* «Ataque a Turín», que aparece en *Ordine Nuovo*, 28 de

abril de 1921 y que actualmente se encuentra en *Socialismo e fascismo*, ed. cit., págs. 152-153; también, «Líneas de desarrollo», en *Ordine Nuovo*, 27 de mayo de 1921, actualmente en *Socialismo e fascismo*, ed. cit., pág. 169-172.

56. P. TOGLIATTI, *La formazione del gruppo dirigente del PCI (1923-1924)*, ed. cit., pág. 195.

57. ERCOLI, «Les bases idéalistes du bordiguisme», en *La Correspondence Internationale*, abril de 1926, n.º 1, pág. 315.

58. *Ordine Nuovo*, 1-15 de abril de 1924.

59. *L'Unità*, 7 de julio de 1925.

60. *Archivo del Partido Comunista Italiano*, 1926, 393/43-48.

61. *Cfr. Note sul Machiavelli*, ed. cit., pág. 114. Véase J. V. STALIN, *Opere complete*, trad. italiana, Roma, 1956, v. X, pág. 109: «Lo que acostumbraba a ocurrir en el pasado era que durante la revolución los obreros se batían en las barricadas, derramaban su sangre, destruían el viejo sistema, pero el poder acababa por caer en las manos de los burgueses, los cuales, a renglón seguido, oprimían y explotaban a los obreros. Así sucedió en Inglaterra y en Francia. Esto mismo ocurrió en Alemania. Pero no fue así en Rusia. Aquí, nuestros obreros no se han limitado a ser la fuerza de choque de la revolución.»

62. *Cfr. Duemila pagine di Gramsci*, ed. cit., v. I, págs. 825-826.

63. Su publicación en *Rinascita*, el 12 de diciembre de 1964, corrió a cargo de F. FERRI.

64. Por el momento puede verse V. GERRATANA, *Punti di riferimento per un'edizione critica dei Quaderni del carcere*, en *Prassi rivoluzionaria e storicismo marxista in Gramsci*, ed. cit., págs. 240-259. Aprovecho la ocasión para agradecer a mi amigo Gerratana las aclaraciones que me suministró sobre el orden cronológico y la redacción de cada una de las notas de los *Cuadernos* que a continuación vamos a examinar.

65. *In carcere con Gramsci*, en el volumen sobre *Gramsci*, publicado por el partido comunista de Italia el año 1938 en París. Véanse especialmente las páginas 116-118 de la tercera edición de este volumen (Roma, 1948).

66. «Colloqui con Gramsci nel carcere de Turi», en *Rinascita*, 20 de febrero de 1965.

67. M. GARUGLIERI, «Ricordo di Gramsci», en *Società*, II, 1946, págs. 692-693.

68. Véase, para los documentos esenciales, *The Communist International 1919-1943* (edición preparada por Jean Degas), v. III, Londres, 1965. Una interpretación rica en elementos interesantes en V. ABENDROTH, *Sozialgeschichte der europäischen Arbiterbewegung*, Frankfurt am Main, 1965. Véase también, S. BAHNE, «"Sozialfaschismus" in Deutschland», en *International Review of Social History*, X, 1965, págs. 211-246.

69. *Cfr. Passato e presente*, ed. cit., págs. 88, 90, 92, 93, 95, 96, etc.

70. *Cfr.* R. ZANGHERI, *La mancata rivoluzione agraria nel Risorgimento e i problemi dell'unità d'Italia*, en *Studi gramsciani*, cit., pág. 369. La nota, en su redacción de 1929, contenía la siguiente formulación: «Éste es el criterio histórico-político sobre el que hay que basar la investigación: una clase es dominante de dos formas, es decir, es "dirigente" y "dominante". Es dirigente de las clases aliadas y dominante de las clases adversarias; por eso, una clase puede ser "dirigente" y debe serlo ya antes de conseguir el poder. Cuando ya está en el poder se convierte en dominante, pero continúa aún siendo "dirigente"» (cfr. V. GERRATANA, «*Punti di riferimento per un'edizione critica*, cit.).

71. Por el «Cuaderno XIII» podemos deducir que leyó la obra de Cuoco el año 1930.

72. *Note sul Machiavelli, ed. cit.*, pág. 59.

73. Ibidem pág. 61.

74. *Ibid.*, pág. 51.

75. *Ibid.*, pág. 58-59.

76. *Il Risorgimento*, Einaudi, Turín 1949, pág. 106.

77. *Il materialismo storico*, ed. cit., pág. 192.

78. *Note sul Machiaveli»*, ed. cit., pág. 58.

79. *Ibid.*, pág. 70.

80. *Il materialismo storico*, ed. cit., p. 193.

81. *Ibid.*

82. *Note sul Machiavelli*, ed. cit., p. 24.

83. *Ibid.*, pág. 74.

84. *Ibid.*, pág. 69.

85. *Il materialismo storico*, ed. cit., págs. 38-39.

86. *Ibid.*, pág. 185.

87. *Ibid.*, pág. 63 y siguientes.

88. *Passato e presente*, ed. cit., pág. 53.

89. *Passato e presente*, ed cit., pág. 168.

ROBERTO PARIS

GRAMSCI Y LA CRISIS TEORICA DE 1923 *

Hoy es más necesario que nunca *fechar*, volver a situar en su auténtico lugar teórico, la «filosofía de la praxis» que Gramsci nos propone en *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. Como ha mostrado Aldo Zanardo, la elaboración de dicha «filosofía de la praxis» depende en alto grado de las discusiones suscitadas por la *Theorie des historischen Materialismus* ** de Bujárin (1921), obra que Gramsci leyó probablemente en la edición francesa de 1927.[1]

Ahora bien, fechar las preocupaciones presentes en *El materialismo histórico* con referencia a las discusiones que tuvieron lugar en 1923 significa igualmente, por lo que hace al ámbito de las ideas, aludir a la triple condena que en ese mismo año afectó a las obras de Lukács, Korsch y Graziadei y, por lo que hace al cuadro de la historia de la III Internacional, aludir a la triple crisis de los partidos alemán, italiano y ruso. En este sentido la problemática filosófica de los *Cuadernos* no sólo es contemporánea de la condena de *Geschichte und Klasenbewusstsein* (no hay que olvidar que el propio Bujárin sería uno de los más despiadados críticos de ese libro), sino que se halla también en relación temporal con

* Comunicación presentada en la convención de abril de 1967 del Instituto Gramsci en Cagliari. Publicada en *Gramsci e la cultura contemporanea*, II, Roma, Editori Riuniti, Instituto Gramsci, 1969. Traducción de F. Fernández Buey.)

** Existe traducción castellana: Madrid, siglo XXI, 1974. (N. de la E.)

la polémica acerca del libro de Trotski sobre el *nuevo curso*. De ahí, pues, la doble discusión presente en el Gramsci maduro sobre Trotski (y las «Tesis de abril» de Lenin), en las *Notas sobre Maquiavelo* y en *El Risorgimento*, y sobre Bujárin, en *El materialismo histórico*.

Dentro del campo comunista la crítica al *Lehrbuch* de Bujárin fue promovida particularmente por Lukács y por Fogarassy. Dejando aparte algunas características específicas, de origen crociano, la crítica de Gramsci parece converger muy a menudo con la lectura lukacsiana o húngaro-marxista del *Lehrbuch*. Pero, ¿es eso suficiente para hablar de influencia directa? Antes de la segunda guerra mundial Lukács era muy poco conocido en Italia; sólo se había traducido un único texto suyo, el artículo sobre *Rosa Luxemburg marxista* (1921) que apareció en la *Rassegna comunista* de aquel mismo año.[2] Hay que añadir además unas cuantas líneas —una «gacetilla»— publicada en el *Ordine Nuovo* del 12 de junio de 1920 en la que[3] puede verse un resumen (¿o una primera versión?) de la última página del artículo sobre *Consciencia de clase* publicado en 1920.[4] Que Gramsci no había leído *Historia y consciencia de clase* es algo probado por la nota que dedica a Lukács en *El materialismo histórico* (pág. 145). La fórmula «el profesor Lukács» testimonia, en cambio —como en un caso que refiere Korsch[5]— la preocupación de su autor por guardar las distancias respecto de la herejía.

Pero eso no significa el que debe excluirse que Gramsci se encontrara con Lukács durante su estancia en Viena. Las memorias de Victor Serge[6] permiten adelantar alguna hipótesis al respecto. ¿Coincidió Gramsci con algunos comunistas húngaros —entre ellos Lukács— durante el período en que habitó en la casa del dirigente de la izquierda austríaca Joseph Frey? * Es cierto que dentro del partido húngaro Lukács formaba parte de la «derecha» que, con Landler al frente, se oponía al ultraizquierdismo de Béla Kun, pero a partir de 1923 éste se encuentra —siguiendo a Zinoviev— entre los adversarios más encarnizados de la oposición de izquierdas y del trotskismo.

En cualquier caso, al referirse por dos veces[7] al artículo de Rudas sobre Graziadei, Gramsci citaba explícitamente a un discípulo de Lukács que durante su estancia en Italia después de la

* Los testimonios más recientes sobre la estancia de Gramsci en Viena (publicados en las páginas de *Rinascita*) no parecen confirmar la hipótesis de un encuentro con Lukács. (N. del E.)

liquidación de la Comuna húngara de 1919 pudo haber introducido aquí algunos temas propiamente lukacsianos.[8]

Tanto si hay influencia —directa o indirecta— como si se trata de una convergencia objetiva, lo cierto es que Lukács y Gramsci coinciden de hecho en un terreno común. En Gramsci, la instancia democrática que informó el período del *Ordine Nuovo* es recuperada luego en los *Cuadernos* mediante la teoría del «bloque histórico» y la tesis de la hegemonía del proletariado. En Lukács, tanto en *Historia y consciencia de clase* como en el *Lenin* de 1924, hallamos siempre un luxemburguismo mal resuelto, mal superado, más reprimido que analizado. Los orígenes filosóficos de ambos pensadores son idealistas. En el caso de Lukács, además de la conocida influencia de Dilthey, Rickert, Lask, Simmel y Weber, hay que contar con una presencia menos conocida, la de Bergson.[9] En Gramsci aparece un idéntico bergsonianismo mediado por la influencia de Sorel (esa es, por lo demás, la acusación lanzada por Treves y Mondolfo contra el *Ordine Nuovo*) y que se une a la influencia de Croce.[10] Por último, el obstáculo teorético-político es también el mismo en ambos autores: el leninismo.

No será inútil a este respecto comparar algunos textos dedicados a Lenin por sus contemporáneos inmediatamente después de la muerte de aquél. El *Lenin marxista* de Bujárin se abre con una declaración altisonante: «Ha llegado el momento de poner las cosas en su lugar», de rehabilitar a Lenin «como teórico».[11] Por el contrario, en su *Lenin en el camino de la revolución*, Bordiga no apunta tan alto y centra mejor el punto de mira: «la figura y la obra de Lenin en el movimiento de emancipación revolucionaria de la clase obrera mundial».[12] En cuanto a Lukács, recoge la categoría de «totalidad» de *Historia y consciencia de clase* y trata de definir la «interdependencia» del pensamiento de Lenin.

El Lenin teórico es el revolucionario. «*La idea fundamental de Lenin es ésta: la actualidad de la revolución.*» Pero lo importante es que para Lukács se trata de fundamentar o de deducir filosóficamente a Lenin y al leninismo. De este modo, si los comunistas constituyen «*la encarnación visible de la consciencia de clase del proletariado*» y si el proletariado es al mismo tiempo «productor y producto», Lenin representa «la clara consciencia de la verdadera tendencia general de una época...; por consiguiente, trata los problemas fundamentales y decisivos de todo el período aunque esté pensando en hablar solamente de las cuestiones del momento».[13] En ese pasaje puede reconocerse el *Weltgeist* hegeliano.

Esa misma presencia está todavía más acentuada en el artículo titulado *Jefe* que Gramsci dedica a Lenin. En efecto, para Gramsci, Lenin representa «el exponente y el último momento individualizado de todo un proceso de desarrollo de la historia pasada no sólo de Rusia, sino del mundo entero».[14] Otro punto a señalar en ese hermoso texto de orientación hegeliana —la constatación de que «la dictadura del proletariado es expansiva, no represiva»— nos introduce ya directamente en la problemática de los *Cuadernos*.

Esa incapacidad para integrar el «leninismo» [15] va unida en los dos pensadores a la polémica antipositivista de los años juveniles (o tal vez ésta se deriva de aquélla). Es cierto que los defectos del *Lehrburch* de Bujárin —*a fortiori*, cuando se lee esa obra cuarenta años después— son lo suficientemente considerables como para justificar la reacción exasperada de cualquier marxista preocupado mínimamente por la «dialéctica»; pero quizá más interesante que eso es poner de manifiesto que tanto Gramsci como Lukács estaban menos interesados en las posibles virtudes dialécticas de esa obra que en un tipo de problema muy determinado.

Gramsci se encuentra —puede decirse que siguiendo las huellas de Vico y de Croce— precisamente con el problema de *Historia y consciencia de clase*: intentar resolver el dilema que el pensamiento burgués plantea entre juicios de hecho y juicios de valor, entre «premisas en indicativo» y «conclusiones en imperativo» (Poincaré), y, en última instancia, fundamentar el marxismo como *conocimiento del presente*.[16] En Lukács, la respuesta a ese dilema la proporciona la consciencia de clase que realiza la unidad marxiana de praxis y teoría interviniendo realmente en el camino de la historia; en Gramsci, la solución viene dada por la conversión del hecho en verdad, conversión tomada de Vico y de Croce.

De ahí el que ambos pensadores atribuyan una gran importancia a la crítica de la «función de la técnica» o del «instrumento técnico».[17] Pero, mientras que Lukács nos envía directamente a su análisis de la cosificación, Gramsci se halla vinculado del modo más inmediato —a través de la desarticulación crociana de la obra de Loria— a la vieja polémica antipositivista característica de la primera revisión del marxismo en Italia (Sorel, Croce, Merlino, etcétera).

De ese modo, un concepto operativo que estaba presente en Lukács —el de cosificación o falsa consciencia— desaparece igualmente tanto en Bujárin como en Gramsci. Por ello lo que en Lukács constituía el núcleo central, la consciencia de clase, productor y producto, sujeto y objeto, no tiene lugar en Gramsci. Es obvio que el concepto lukácsiano de cosificación procede —a través de la mediación que representan los escritos de Hilferding y de Rosa Luxemburg— del análisis de un capitalismo desarrollado que no

tenía paralelo en Italia. De ahí que Gramsci recurra de forma casi inevitable a la conversión crociana del hecho en verdad.

Para Lukács el «error esencial» de Bujárin consiste en el hecho de que «ignora completamente el problema de las relaciones entre el humanismo feuerbachiano y la dialéctica marxista».[18] En Gramsci no hay ni una palabra sobre ese tema; parece como si Gramsci invocara las *Tesis sobre Feuerbach* únicamente a título informativo. Esa ausencia casi completa hace aún más notables las líneas en que Gramsci observa —demasiado brevemente— que la undécima tesis «no puede interpretarse como un gesto de rechazo de todo tipo de filosofía».[19]

Con ello entramos en el problema de las relaciones entre marxismo y filosofía, problema que si bien aparece planteado de una manera abierta más en la obra de Korsch que en la de Lukács, representó de todas formas —por encima de las cuestiones de contenido (hegelianismo latente, luxemburguismo mal analizado, etcétera)— el centro de la discusión filosófica de 1923. Al relacionar el problema de la «filosofía» con el de la crítica del estado, sólo seis años después del *Estado y la revolución* de Lenin, pero ya en plena crisis política, Korsch señala el *locus* práctico de ese problema teórico. ¿Cuál es el precio que el marxismo debe pagar para seguir existiendo como filosofía?

Así planteado el problema no tiene, desde luego, ningún sentido para Gramsci. Tanto cuando, en un primer momento, la revolución proletaria es considerada como una revolución antijacobina, antiautoritaria y fuertemente libertaria (cfr. los *Scritti giovanili* y los artículos del *Ordine Nuovo*) como cuando elabora su concepción de una dictadura del proletariado «expansiva y no coercitiva», o cuando esa concepción cede su lugar —en el marco de una teoría de las alianzas— al concepto de «hegemonía» con sus parejas de opuestos (coerción/consenso, dominación/dirección), o cuando, por último, acepta de buen grado lo que sería, *mutatis mutandis*, la doctrina oficial de la Internacional comunista en materia de filosofía,[20] para Gramsci el movimiento obrero es siempre el heredero de la filosofía clásica alemana en el sentido de que continúa aquélla «prácticamente».[21] Es ésta una última victoria del «bujarinismo» (o del positivismo) después de la huidiza interrogación acerca de la undécima tesis sobre Feuerbach.

Puesto que, de ese modo, ha resuelto la cuestión a la manera positivista o engelsiana *(the proof of pudding is eating)*, resulta comprensible que Gramsci se vea obligado a recurrir una vez más al historicismo crociano. La contrarreforma crociana de la dialéctica[22] conduce, efectivamente, a posiciones prehegelianas a partir de las cuales es realmente imposible —y ni siquiera necesario— plantear el problema de la relación entre marxismo y filosofía. Falta por aclarar a este respecto si, prescindiendo de la exigencia de camuflar el problema, la utilización de la fórmula «filosofía de la praxis» —que, por lo demás, es una anfibología— no representa un primer síntoma de lo dicho. Pero lo más importante, como ha señalado Mario Tronti, es que la constante referencia a Croce constituye «el límite del pensamiento de Gramsci».[23] Incluso en el *Anti-Croce* la filosofía del marxismo («filosofía de la praxis», «historicismo absoluto») sigue siendo deudora de Croce.

Según Gramsci, Croce representa «el momento mundial actual de la filosofía clásica alemana»[24] o, para decirlo con una formulación célebre, el Hegel de la época imperialista. Mientras —como dice agudamente Fortini— Lukács sueña en hacer del proletariado el heredero de la universidad de Heidelberg,[25] Gramsci pretende hacerle heredero de las ediciones Laterza.*

Así, pues, al proponerse un «ajuste de cuentas» con la filosofía de Croce,[26] al igual que Marx había hecho con la filosofía de Hegel, es obvio que Gramsci sólo podía asignar a Bujárin un papel en el reparto, el papel de Feuerbach. La «raíz de todos los errores» de Bujárin consiste precisamente, en opinión de Gramsci, en haber roto la totalidad característica del marxismo dividiéndola en dos elementos distintos: una «sociología» y una «filosofía», una «teoría» y una «filosofía».[27] Frente a ese «idealismo invertido» que «no llega a plantearse, ni, por tanto, a resolver, desde el punto de vista de la dialéctica real, el problema que Croce se ha planteado y resuelto desde el punto de vista especulativo».[28] Gramsci opone la totalidad o la síntesis *a priori* que constituye la identidad crociana historia-filosofía.

Comparada con la totalidad lukacsiana esa identidad de historia y filosofía resulta infinitamente más pasiva. En efecto, desde el primer momento el Marx de Gramsci aparece como «un historiador... como un intérprete de los documentos del pasado, de todos los documentos».[29] Dado que se ha constituido a través de la historiografía, la síntesis gramsciana apunta a una totalidad más extensiva que comprensiva («todos los documentos»). Prisionero de la identificación de historia y filosofía, incapaz de pensar la relación con el futuro y, por tanto, de conformar la concepción de un programa de transición, el marxismo corre siempre el peligro de

* La casa editora Laterza, de Bari, fue la que publicó originalmente las obras de Benedetto Croce en Italia. Ha sido, asimismo, órgano de difusión de las posiciones neoidealistas italianas. (N. del E.)

acabar cayendo en el utopismo. También en este caso la relación de Croce resulta esencial. La definición gramsciana del concepto de «superación» sigue siendo esencialmente crociana: la filosofía de la praxis «supera (y al superarlos incluye en ella sus elementos vitales) tanto el idealismo como el materialismo tradicional».[30] La noción gramsciana de superación sigue siendo una síntesis reconciliadora y, por consiguiente, *a priori*, *centrista* (para utilizar un término *político*), muy próxima a ciertas «mociones unitarias» (para seguir en el campo político) y, en definitiva, deudora en alto grado de la teoría de las alianzas propuestas en las *Notas sobre Maquiavelo.*

Se trata, por tanto, de «superar» a Croce o de «invertirlo», de superar la identificación de historia y filosofía conservando «los elementos vitales» de dicha identificación; se trata de convertir el *apriorismo* crociano en síntesis *post factum*: «el hombre conoce objetivamente en tanto que el conocimiento es real para todo el género humano *históricamente* unificado en un sistema cultural unitario». Tarea ésta que, entre paréntesis, asumiría de buena gana el imperialismo. «Pero —continúa Gramsci— ese proceso de unificación histórica tiene lugar a partir de la desaparición de las contradicciones internas que laceran a la sociedad humana.» [31] La objetividad queda, pues, para un radiante futuro; se trata de un conocimiento *de derecho.*

¿Hay que ver en esto el pesimismo que es consecuencia de la victoria del fascismo, de que no llegara a producirse la revolución en Italia —y, más en general, en occidente—, consecuencia de la crisis general del movimiento obrero que sigue a la puesta en práctica del «socialismo en un solo país?» Sin duda. Pero ya los escritos juveniles muestran esa limitación, esa incapacidad o esa negativa a pensar la «predisposición»: «Creemos que los cánones del materialismo histórico valen solamente *post factum* para estudiar y comprender los acontecimientos del pasado y no deben ser una hipoteca para el presente y para el futuro.» [32] Claro es que, por supuesto, esa afirmación debe entenderse en relación con la vieja polémica marxiana frente a las recetas positivistas para las hosterías del futuro.

Sin embargo, más allá de la vieja polémica antipositivista, la aportación de Lenin al marxismo consistiría, si hemos de creer a Lukács, en rechazar la ruptura entre el «devenir» y lo «que está ocurriendo», entre la «meta final» y el «movimiento», entre los «problemas cotidianos» y los «problemas últimos»; o, con otras palabras, en la «*liquidación definitiva de todo utopismo*».[33] También en este caso la garantía de la totalidad es la consciencia de

clase y ésta sigue siendo un elemento *de derecho*: «*La teoría objetiva de la consciencia de clase es la teoría de su posibilidad objetiva.*» [34] Tal es el «gran salto» lukacsiano què Gramsci, muy contradictoriamente, se niega a dar. Cuando, por su parte, se enfrenta con el problema de la aportación o de la especificidad del «leninismo», Gramsci no vacila en recurrir al mismo modelo que Lukács: «Trazar un paralelismo entre Marx y Lenin para establecer una jerarquía es estúpido y ocioso; uno y otro expresan dos fases, ciencia/acción, que son homogéneas y heterogéneas al mismo tiempo.» [35] Igualmente Lukács ve en Lenin «el cumplimiento concreto del programa de Marx. En otras palabras: una teoría que se ha hecho práctica, una teoría de la *praxis*».[36]

Creemos que fue una mediación insospechada la que introdujo a Gramsci en el clima del «lukacsianismo»: la crítica a Graziadei realizada por el lukácsiano (arrepentido) Rudas.

Es cierto que, para Gramsci, Graziadei formaba parte de la «derecha» (Graziadei, Marabini, Tasca) que él mismo tuvo que combatir —y a veces «utilizar» contra Bordiga— en el transcurso de la crisis del partido comunista de Italia a la que puso fin la «conquista gramsciana». Pero en el marco de la Internacional, el «revisionismo comunista» de Graziadei, inspirado manifiestamente por la derecha, fue asimilado las más de las veces a las desviaciones «de izquierda» de Lukács y de Korsch.

Zinoviev, habituado a un procedimiento que sería institucionalizado por el stalinismo, no duda en condenar confusamente amalgamados a Korsch, Lukács y Graziadei.[37] Duncker, encargado de las ejecuciones (filosóficas), descubre en los tres heréticos la misma enfermedad: «No podemos ocultar que un revisionismo comunista se está manifestando entre nosotros. Graziadei lo llama indignamente "criticismo marxista o comunista". El compañero Lukács, profesor burgués, intenta renegar del materialismo histórico con el pretexto de restablecer las ideas originales de Marx...» [38] Afirmaciones en las que Duncker olvida con demasiada presteza que el «profesor burgués» ha sido comisario del pueblo...

Releyendo los textos de ese período parece, sin embargo, que Graziadei representaba un peligro mayor que Lukács o que Korsch.[39] Aparte del célebre artículo de *Pravda* (25 de julio de 1924) que recoge la intervención de Zinoviev en el V Congreso, los nombres de los dos filósofos sólo vuelven a aparecer episódicamente en los documentos de la Internacional comunista. Por el contrario, Graziadei gozó de un verdadero trato de favor. Después de que Duncker le dedicara una larga serie de artículos en la *Correspondance internationale*, Graziadei —por un privilegio que no se

concedió a Lukács ni a Korsch— fue autorizado a publicar en las mismas columnas una *Réponse au camarade Duncker* bastante larga, y, por último, un artículo de Duncker titulado *Comment Graziadei «déprécie» le marxisme* puso fin a la discusión.[40] El informe de Humbert-Droz sobre la «cuestión italiana» en la XIV sesión del ejecutivo ampliado que tuvo lugar el 6 de abril de 1925 muestra claramente que en todos esos textos Graziadei fue atacado sobre todo como representante de la derecha del partido italiano. «Pero —siempre en opinión de Humbert-Droz— el peligro principal para el partido italiano radica en lo que se ha denominado extrema izquierda, o sea, en la posición táctica de Bordiga. Dicha extrema izquierda se convierte en una derecha en lo que hace a la cuestión del trotskismo y en otras cuestiones.» [41] Inversión, esta última, que había sido prefigurada ya en la intervención de Scoccimarro en la sesión del 3 de abril.[42]

La acusación de «mecanismo» dirigida en ese mismo período contra Bordiga (y contra Trotski) —acusación tradicionalmente hecha a la derecha y que es la que dirigen, por ejemplo, Gramsci y Lukács al *Lehrbuch* de Bujárin— cobra aquí todo su sentido práctico y político. Al reprobar a Bordiga por su «articulación excesivamente mecánica de la dialéctica marxista»,[43] Scoccimarro inauguraba un tipo de análisis que no sólo habría de tener éxito (sin haber sido examinado y verificado con seriedad), sino que constituye un precedente de la acusación de «materialismo vulgar» que, por su parte, Gramsci dirigió a Bordiga.[44]

Es cierto que Gramsci se sitúa en el ámbito inocente de la teoría. Su crítica apunta al «jacobino» y se debe en gran medida a las reminiscencias de la vieja polémica de los *Scritti giovanili* contra el «jacobinismo» y el socialismo desde arriba. Pero ese mismo concepto de «jacobinismo» le permite identificar las posiciones de Bordiga con las de Croce, es decir, la izquierda política con la «izquierda teórica».[45]

De este modo, al esforzarse en «superar» al idealismo y al materialismo, a Croce y a Bujárin, Gramsci no hace sino recoger, por persona interpuesta y a nivel teórico, la oscilación centrista entre Bordiga y Graziadei que le caracteriza durante los años 1923-26. Y el ejemplo de Graziadei prueba una vez más que Gramsci no dudó nunca en utilizar a la izquierda contra la derecha para liquidar mejor a la primera (o «superarla»).

A pesar de la repugnancia que, según él mismo declara, le producían los procedimientos puestos en vigor por la Internacional comunista precisamente con motivo de la crisis de 1923, repugnancia que le lleva a escribir: «¿Es lícito buscar en el pasado de un hombre todos los errores que ha cometido para echárselos en cara utilizándolo para los fines de la polémica actual?»,[46] la crítica que Gramsci dirige a Graziadei —aun siendo paradójicamente el motivo de esa declaración de principios— toma en consideración tanto las obras y los escritos de éste publicados con anterioridad a la primera guerra mundial como la obra que dio lugar al escándalo de 1923, *Prezzo e sovrapprezzo nell' economia capitalista.*

Como es sabido, Graziadei no cambió de opinión en absoluto, sino que se mantuvo en sus trece; a pesar de las críticas que se le habían hecho, siguió convencido de que tenía la razón y durante toda su vida estuvo remachando el mismo clavo.[47] Pero, sobre todo, los primeros estudios de Graziadei habían servido a menudo de chivo expiatorio a Croce, lo cual evita a Gramsci alejarse demasiado de aquel «campo teórico» tan familiar como es el delimitado por la polémica antipositivista. Parece incluso que lo primero en atraerle del cruel artículo de Rudas —*Graziadei, économiste et communiste para la grâce de Dieu*— fueron las referencias a Croce.[48]

Sin embargo, si Gramsci hubiera estado mejor informado tal vez habría podido ampliar la polémica crociana o plantearla en términos más rigurosos. La nota de Croce sobre el beneficio sin trabajo,[49] que Gramsci acepta de buen grado, lo mismo que la crítica crociana del psicologismo de Graziadei [50] podían ser recogidas y reelaboradas a la luz de la *Crítica de la economía marginalista* de Bujárin, trabajo en el que Gramsci habría podido hallar una crítica del «subjetivismo en economía política» y un atento análisis del problema de la «renta sin trabajo».[51]

A partir de ahí se comprende, pues, la importancia del artículo de Rudas en ese período de la filosofía gramsciana; a pesar de las numerosas referencias a Croce, que a los ojos de Gramsci representaban manifiestamente una especie de caución, se trata de páginas que, al menos en ciertos puntos, le permitían salir del «campo teórico» crociano, liberarse provisionalmente de un cierto provincianismo.

De todas formas, el artículo de Rudas no deja de ser ambiguo. Es el texto de un ex lukacsiano que, para probar su ortodoxia, se ve obligado a condenar a su maestro. Es éste un procedimiento que se multiplicó con la «bolchevización» y que había de ser empleado en gran escala bajo Stalin. Pero esa exigencia no podía impedir a Rudas seguir siendo objetivamente lukacsiano o, al menos, mantener algunos análisis característicos de Lukács.

Aun tratando de cuestiones económicas, *Prezzo e sovrapprezzo* plantea precisamente en las primeras páginas el problema que en diversas ocasiones ocupó a Lukács y a Gramsci: el problema de

pensar procesos que son obra de los hombres y que, paradójicamente, se desarrollan «sin su conocimiento». O dicho con palabras de Marx: «Los hombres hacen su historia, pero no saben que la hacen.» Ese es el problema central de *Historia y consciencia de clase*, el problema de la ideología, de la falsa consciencia o de la apariencia del capitalismo.[52] Un problema que, evidentemente, exige una respuesta lukacsiana: la economía política —constata Rudas— «sólo tiene sentido... cuando la apariencia, lo cotidiano y la esencia no coinciden».[53] Se trata de la recuperación de un tema lukacsiano, una recuperación que Rudas se permite tranquilamente en la medida en que, luego de haber subrayado la «coincidencia» entre la publicación del libro de Graziadei y la «revisión filosófica del marxismo intentada igualmente por el camarada húngaro Lukács», ha acusado a este último de sacrificar la esencia en aras de la apariencia, «el contenido en aras de la forma».[54]

El artículo de Rudas deja, por tanto, aflorar un cierto número de temas típicamente lukacsianos: y principalmente la lógica de la relación apariencia/realidad, que Lukács toma de Hegel y que se halla presente también en la crítica crociana de Graziadei.[55] En ese sentido, para Rudas el concepto de valor, rechazado por Graziadei, constituye la «clave» de la oposición apariencia/realidad.[56]

En lo referente al *status del marxismo*, se da primacía —como en Lukács— a la dimensión crítica (y no simplemente positiva). En efecto, frente a Graziadei, que habla continuamente de la «teoría ricardiano-marxista» del valor, la respuesta de Rudas —fundada principalmente en el prólogo de Engels al libro II de *El Capital*— insiste en la importancia que para Marx tiene la crítica a Ricardo y a la economía política burguesa.[57] Una última prueba: según Rudas, lo que permite sacar a la luz «la esencia» de la realidad es «la teoría del fetichismo de las mercancías».[58]

En Gramsci volvemos a encontrar algunos de los puntos tal vez más importantes de ese artículo de Rudas. Así, por ejemplo, la constatación de que «la ciencia económica parte de la hipótesis de un mercado determinado»[59] repite la fórmula de Rudas: «el punto de partida de Marx... lo constituyen las mercancías o, mejor dicho, la sociedad capitalista existente que es la realidad en la cual vivimos».[60] Asimismo, otra afirmación de Rudas, según la cual «el origen de la mayoría de los errores» consiste en tomar como «realidad única» el valor de cambio o el proceso de distribución,[61] la encontramos igualmente en Gramsci cuando nos habla de la exigencia de estudiar «la proporción de nueva riqueza real, y no la redistribución de la riqueza existente..., es decir, la producción del valor, y no la redistribución del valor».[62]

Pero la herencia más importante consiste, indudablemente, en la recuperación, y su traducción al lenguaje gramsciano, de la instancia crítica subrayada por Rudas. Tomando de este último su ataque a la teoría «ricardiano-marxista», es decir, la interpretación evolucionista del marxismo como momento último positivo, como totalización de la economía política burguesa, Gramsci se ve impulsado en cierto sentido a topar con los presupuestos *filosóficos* de la crítica *teórica* o *científica* de Rudas, es decir, con el lukacsianismo.

El error «fundamental» de Graziadei consiste en tratar a Marx «como unidad de una serie de grandes científicos». En efecto, al ser creador de una «concepción del mundo original y global» y, por tanto, en cuanto que, como diría Labriola, construye una filosofía autosuficiente, «Marx inicia intelectualmente una etapa histórica que probablemente durará siglos, hasta la desaparición de la sociedad política y el advenimiento de la sociedad regulada».[63]

Es cierto que también en este caso Gramsci intenta invertir el *a priori* crociano mediante la síntesis *post factum*, mediante un conocimiento que realizará «con la desaparición de las contradicciones internas que laceran la sociedad humana».[64] Pero se trata igualmente del descubrimiento de un tema clave de Lukács: «Así, pues, cuando ciertos estudiosos... intentan probar que todas las verdades particulares del materialismo histórico habían sido descubiertas por la ciencia con anterioridad a Marx y Engels, no se dan cuenta del punto esencial... El aspecto que hace época en el materialismo histórico está *en el plano metodológico...*»[65]

Podría decirse, por tanto, que lo esencial de la gran discusión filosófica que tuvo lugar en 1923 se halla también en Gramsci. Pero hay una ausencia: la de Korsch, que indica al mismo tiempo lo que ha faltado —el verdadero debate sobre marxismo y filosofía— y aquello que se ha afirmado como positividad —los límites políticos de la filosofía gramsciana o lukacsiana.

Resulta cómodo ver en *Marxismus und Philosophie* uno de los grandes textos de la oposición de izquierda en 1923 junto a *Historia y consciencia de clase* y (en el plano político) el *Nuevo curso*. Tal es lo que han hecho tanto amigos como adversarios de Korsch.[66] Es evidente que el libro de Korsch plantea problemas —y sugiere respuestas— que se sitúan inmediatamente fuera del terreno político común en el que se mueven, como por tácito acuerdo, Bujárin y Trotski, fuera del «campo teórico» propio de Lukács y de Gramsci, de Duncker, Rudas y Bujárin. Además, así como en sus críticas de la burocracia staliniana Trotski alude siempre a una especie de referente común —la «base social de la URSS», las «con-

quista de octubre»—, los críticos del *Manual* de Bujárin tratarán en la mayor parte de los casos de llevar a este último al terreno común.

En cambio, Korsch se mueve ya, por así decirlo, en el exterior del movimiento del cual sería excluido algunos años más tarde. Su situación recuerda no tanto la situación de Lukács como la de los anarquistas que durante un cierto período estuvieron al lado de la revolución rusa. A diferencia de Lukács, eso es en él objeto de autocrítica y, sobre todo, como ha demostrado Luciano Amodio, su largo discurso sobre la dialéctica se desarrolló en todo momento más acá del marxismo y de la dialéctica.[67] Lo que en Lukács es sólo un elemento del análisis, un criterio de tantos —el problema del Estado [68]— pasa a ser en Korsch el elemento esencial. Su ulterior conversión al anarquismo, así como las *Diez tesis sobre el marxismo*, de 1950, era algo latente ya en el Korsch de 1923.

Los problemas de Korsch, sus soluciones y posibilidades no tienen, evidentemente, puesto en un Gramsci formado en el historicismo y escasamente preocupado por el problema del estado, ni tampoco en un Lukács preocupado, como testimonia su autocrítica, por permanecer dentro del movimiento. Son soluciones cuyo latente anarquismo exige un tipo de ruptura que ninguno de los dos pensadores —Gramsci y Lukács— llegaron siquiera a pensar como posible.

1. A. ZANARDO, «Il Manuale di Bucharin visto dai comunisti tedeschi e da Gramsci», en *Studi gramsciani*, Roma, 1968, pág. 346 y siguientes. [Recogido también en la presente selección de ensayos sobre Antonio Gramsci, págs. 62-93].
2. F. FORTINI, *Verifica dei poteri*, Milán, 1965, págs. 221-222.
3. «Los consejos obreros, como organización de todo el proletariado —tanto del proletariado consciente como del no-consciente— superan la sociedad burguesa por el mero hecho de su existencia», citado por P. SPRIANO en su introducción a *L'Ordine Nuovo* (1919-1920), Turín, 1963, pág. 59.
4. G. LUKÁCS, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Berlín, 1923. [Traducción castellana de Manuel Sacristán: *Historia y consciencia de clase*, Barcelona, Grijalbo, 1975, pág. 87].

5. K. KORSCH, *Marxismus und Philosophie*, Leipzig, 1930. [París cita por la edición francesa de 1964].
6. V. SERGE, *Mémoires d'un révolutionnaire*, París, 1965, páginas 204-206.
7. *Il materialismo storico*, ed. cit., pág. 280; I, pág. 180.
8. L. RUDAS, «Graziadei. Ein Oekonom und Kommunist von Gottes Gnaden», en *Unter dem Banner des Marxismus*, 1926, números 3, 4.
9. Además de los conocidos trabajos de L. GOLDMANN y de la tesis inédita de J. GABEL, *Mannheim et le marxisme hongrois*, París, 1962, puede verse al respecto el prólogo de 1962 escrito por Lukács para *Die Theorie des Romans*.
10. Aunque, como he señalado en mi recensión del estudio de G. PAGLIANO, *Ricerche sulla fortuna di Benedetto Croce in Francia* (Revue des études italiennes, 1964, págs. 273-301), el «romanticismo utilitarista» de Bergson ha obstaculizado la difusión de la obra de Croce en Francia (R. P., «Benedetto Croce en France», en *Annales* E. S. C., 1965, págs. 1295-1296), resulta obvio que los dos pensadores no han tenido la misma función.

Mientras —en un país laico, y un siglo después de la revolución democrático-burguesa— Bergson se dirige a un sector muy definido de la sociedad y de la cultura, el intento crociano en favor de una laicización de la sociedad italiana (para decirlo con Gramsci) persigue objetivos mucho más amplios y profundos, históricamente más significativos. Bergson expresa, por así decirlo, una cierta crisis de la ideología burguesa; Croce, en cambio, trata de dar una respuesta a la crisis global de la sociedad italiana, aunque fuera en términos ideológicos.

En cuanto a Gramsci, creo posible proponer la siguiente hipótesis: durante un primer período (*Scritti giovanili* y *Ordine Nuovo*) Croce le habría proporcionado principalmente respuestas a los problemas de la cultura y del mundo existente, mientras que en lo referente al tema del movimiento obrero y de las instancias transformadoras el lugar influyente lo habría ocupado, por el contrario, la pareja Sorel-Bergson. El período de madurez, los *Cuadernos de la cárcel* —pero también ya la *Cuestión meridional*—, estaría caracterizado, en cambio, por un verdadero «retorno a Croce».

11. *Cfr.* N. BUJÁRIN, «*Lénine marxiste*», París, 1966, pág. 5.
12. *Cfr.* A. BORDIGA, «Lénine sur le chemin de la révolution» (24 de febrero de 1924), en *La lutte de classe*, 1928, n.º 4, págs. 98-107, y 1928, n.º 5, págs. 131-139. La cita corresponde a la página 98.
13. G. LUKÁCS, *Lenin*, trad. castellana de J. Muñoz, México, Grijalbo, 1970, pág. 9 y ss.
14. *Duemila pagine di Gramsci*, ed. cit., v. I, págs. 702-712.
15. «¿En qué sector reside la novedad de Lenin? En las cuestiones de organización» (J. GLAIVE, «Les premiers pas du bolchevisme», en *La révolution prolétarienne*, III, 15 de septiembre de 1927, n.º 42, pág. 8). Es evidente que la deducción, lukacsiana o gramsciana, del «jefe» o del

«genio» y, *a fortiori*, el antijacobinismo de Gramsci, forman parte de una lógica completamente distinta de la de *¿Qué hacer?*

16. *Cfr.* otra formulación del mismo problema en el lukacsiano J. REVAI: «El problema no existe realmente sino en virtud del hecho de que existen el pasado y el futuro, el presente es la forma del pasado inútil y del futuro irreal. La táctica es el futuro que aparece como presente» («Das problem der Taktik», en *Kommunismus*, II, 1920, página 1676).

17. *Cfr.* G. LUKÁCS, «Crítica del manual de sociología de Bujárin» (trad. castellana del artículo publicado en 1923 en *Archiv für Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*), incluido en N. BUJARIN, *Teoría del materialismo histórico, Madrid*, Siglo XXI, 1974. *Cfr.* también A. GRAMSCI, *Il materialismo storico...*, ed. cit., págs. 154-156.

18. G. LUKÁCS, op. cit., pág. 176.

19. A. GRAMSCI, *Il materialismo storico*, ed. cit., pág. 232.

20. Sobre la doctrina oficial *cfr.* las recientes contribuciones de A. DONOSO, «Stalin's Contribution to Soviet Philosophy», en *International Philosophical Quarterly*, 1965, n.º 2, págs. 267-303.

21. A. GRAMSCI, *Il materialismo storico*, ed. cit., pág. 232.

22. *Cfr.* F. VALENTINE, *La controriforma della dialettica*, Roma, 1966. L. BRUNSCHVICG (*Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, París, 1953 (reedición), v. II, pág. 379: «En comparación con el hegelianismo, el neohegelianismo debe considerarse como un retroceso. Parece como si los neohegelianos hubieran perdido la confianza en el postulado del sistema en cuanto tal: la estrecha identidad de la síntesis lógica y el devenir histórico.»

23. M. TRONTI, «Alcune questioni intorno al marxismo di Gramsci», en *Studi gramsciani*, ed. cit., págs. 305-321 [artículo traducido al castellano en este mismo volumen] y «Tra materialismo dialettico e filosofia della prassi. Gramsci e Labriola», en *La Città Futura*, 1959, págs. 139-162.

24. *Il materialismo storico*, ed. cit., pág. 200.

25. F. FORTINI, ob. cit., pág. 120.

26. *Il materialismo storico*, ed. cit., pág. 200.

27. *Ibid.*, págs. 132-133.

28. *Ibid.*, pág. 134.

29. *Ibid.*, pág. 218.

30. *Ibid.*, pág. 132.

31. *Ibid.*, pág. 142.

32. *Scritti giovanile*, ed. cit., págs. 154-155.

33. G. LUKÁCS, *Lenin*, trad. cast. cast. cit., pág.

34. G. LUKÁCS, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, cit., pág. 104.

35. *Il materialismo storico*, ed. cit., pág. 76.

36. G. LUKÁCS, *Lenin*, trad. cast. cit., pág.

37. *Cfr. La Correspondance Internationale*, IV, 1924, n.º 43, pág. 440.

38. *La Correspondance Internationale*, V, 1926, n.º 70, pág. 580.

39. El libro de A. GRAZIADEI, *Prezzo e sovraprezzo nell'economia capitalistica*, publicado en Turín en 1923, fue reeditado al año siguiente e inmediatamente traducido al alemán (Prager, Berlín, 1923) y poco después al francés (Rieder, París, 1925). Acerca del «éxito» de dicho libro puede verse, además del citado artículo de Rudas, el artículo de BORDIGA titulado «Il neo-revisionismo di Graziadei ovvero il comunismo della sesta giornata», en *L'Ordine Nuovo*, tercera serie, 1 de noviembre de 1924, y M. OLLIVER, «La science économique du profeseur Graziadei», en *Cahiers du bolchévisme*, I, 1925, n.º 21, págs. 1325-1331.

40. H. DUNCKER, «Une tentative de révision du marxisme», en *La Correspondance Internationale*, 1925, n.º 70-74, págs. 579-580, 593-594, 599-60, 609-616; A. GRAZIADEI, «Réponse au camarade Duncker», n.º 98-99, págs. 817-819 y 827-828; H. DUNCKER, «Comment Graziadei «déprécie» le marxisme», n.º 104, págs. 887-888.

41. *La Correspondance Internationale*, V, 1925, n.º 45, pág. 337.

42. «Por lo general el trotskismo ha encontrado defensores en las filas de la derecha de la Internacional. En Italia, por el contrario, se presenta como un extremismo de izquierda», escribe Scoccimarro en *La Correspondance Internationale*, V, 1925, n.º 41, pág. 310.

43. *Ibid.*

44. *Il materialismo storico*, ed. cit., pág. 30.

45. *Ibid.*, págs. 174-175.

46. *Ibid.*, pág. 279.

47. *Cfr.*, por ejemplo, A. GRAZIADEI, *La théorie de la valeur*, París, 1935, pág. 7, nota: «Si, a pesar de las objeciones de sus adversarios, un autor sigue creyendo que ha expuesto una concepción verdadera y útil, es mejor que no utilice el tiempo en defenderla en abstracto, sino en desarrollarla concretamente con todas sus implicaciones.»

48. *Il materialismo storico*, ed. cit., pág. 280; *Gli intellettuali...*, ed. cit., pág. 180.

49. B. CROCE, *Materialismo storico ed economia marxistica*, Bari, 10.ª ed., 1961, pág. 150, nota.

50. Ob. cit., pág. 246, nota.

51. N. BUJÁRIN, *La economía política del rentista*, trad. castellana de A. Roies, Barcelona, Ed. Laia, 1974.

52. Cfr. a este respecto V. RIESER, «L'"apparenza" del capitalismo nell'analisi di Marx», en *Quaderni di sociologia*, XXV, 1966, págs. 57-88.

53. L. RUDAS, ob. cit., pág. 611.

54. Ob. cit., pág. 626.

55. «Una economía en la que se prescinde del valor es como una lógica en la que se prescindiera del concepto» (B. CROCE, ob. cit., pág. 148).

56. L. RUDAS, ob. cit., pág. 604.

57. Ob. cit., pág. 604 y ss.

58. Ob. cit., pág. 611.

59. *Il materialismo storico*, ed. cit., pág. 278.

60. L. RUDAS, ob. cit., págs. 623-624. *Cfr.* en BUJARIN, ob. cit., pág. y ss. la crítica de ciertas «robinsonadas» marginalistas a las que el

autor opone la exigencia de referirse a «una estructura histórica determinada».

61. L. Rudas, ob. cit., págs. 625-626.
62. *Il materialismo storico*, ed. cit., pág. 278.
63. *Ibid.*, pág. 75.
64. *Ibid.*, pág. 142.
65. G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, ed. cit., pág. 285.
66. *Cfr.* por ejemplo mi artículo titulado «Per una dialettica dell' oposizione», en *Giovane critica*, 1965, n.º 8, págs. 45-52.
67. L. Amodio, «Marxismo e filosofia in Karl Korsch», en *Giovane critica*, 1966, n.º 13, págs. 69-75.
68. *Cfr. Geschichte und Klassenbewusstsein*, cit., pág. 321: «...el proletariado puede tomar consciencia de la necesidad de la propia lucha económica contra el capitalismo aunque todavía se encuentre, desde el punto de vista político, completamente sometido por el estado capitalista. Que eso ha ocurrido en la realidad, y hasta qué punto ha ocurrido, se demuestra por el completo olvido en que ha caído toda la crítica del estado realizada por Marx y por Engels; de esta manera los más importantes teóricos de la II Internacional han aceptado el Estado capitalista como si éste fuera el estado sin más...»

Louis Althusser

EL MARXISMO NO ES UN HISTORICISMO *

Pero a través de esto nos vemos confrontando un último malentendido, que es de la misma especie pero quizá todavía más grave, ya que descansa no solamente sobre la lectura de *El Capital*, no solamente sobre la filosofía marxista, sino sobre la relación que existe entre *El Capital* y la filosofía marxista, por lo tanto, entre el materialismo histórico y el materialismo dialéctico, es decir, sobre el sentido de la obra de Marx considerada como un todo y, finalmente, sobre la relación existente entre la historia real y la teoría marxista. Este malentendido se refiere al error que *ve* en el marxismo un historicismo y, el más radical de todos, un «*historicismo*» «*absoluto*». Esta afirmación pone en escena, a través de la relación existente entre la ciencia de la historia y la filosofía marxista, la relación que la teoría marxista tiene con la *historia real*.

Quisiera adelantar que el marxismo, desde el punto de vista teórico, no es ni un historicismo, ni un humanismo (ver *La revolución teórica de Marx*, pág. 182 y siguientes); que en muchas circunstancias tanto el humanismo como el historicismo reposan sobre la misma problemática ideológica, y que *teóricamente hablando*, el marxismo es, en un mismo movimiento y en virtud de la única ruptura epistemológica que lo fundamenta, un antihumanismo y un antihistoricismo. Debería decir, con todo rigor, un a-huma-

* Tomado de L. Althusser y E. Balibar, *Para leer El capital*, cap. V, traducción castellana, Madrid, Siglo xxi, 1969. Se reproduce la traducción de M. Harnecker con autorización de Siglo xxi de España Editores.

nismo y un a-historicismo. Empleo, pues, conscientemente, esa doble forma negativa (anti-humanismo, anti-historicismo), en lugar de una simple forma privativa, para dar a dichos términos el peso de una declaración de ruptura —que no es obvia, sino muy difícil de consumar—, ya que con ello pretendo rechazar el asalto humanista e historicista que, en ciertos medios, desde hace cuarenta años, no deja de amenazar al marxismo.

Sabemos perfectamente en qué circunstancias nació esta interpretación humanista e historicista de Marx y qué circunstancias recientes la fortalecieron. Nació de una reacción vital contra el mecanicismo y el economicismo de la II Internacional, en el período que precedió y, sobre todo, en los años que siguieron a la Revolución de 1917. Tiene, al respecto, méritos históricos reales, lo mismo que tiene cierto fundamento histórico —aunque en forma bastante diferente— el renacimiento reciente de esta interpretación, inmediatamente después de la denuncia que hizo el XX Congreso de los crímenes y errores dogmáticos del «culto a la personalidad». Como este reciente renacimiento es sólo la repetición y, frecuentemente, la desviación generosa o hábil pero «derechista» de una reacción histórica que tenía entonces la fuerza de una protesta de espíritu revolucionario, pero «izquierdista», no podría servirnos de norma para juzgar el sentido histórico de su primer estado. Gracias a la izquierda alemana de Rosa Luxemburg y de Mehring, y luego, después de la Revolución del 17, gracias a una serie de teóricos entre los cuales algunos se perdieron como Korsch, mientras otros desempeñaron un papel importante, como Lukács, y aún más importante, como Gramsci, los temas del humanismo y del historicismo revolucionario fueron puestos en escena. Sabemos en qué términos juzgó Lenin este movimiento de reacción «izquierdizante» contra la simpleza mecanicista de la II Internacional: condenando sus fábulas teóricas, su táctica política (ver *El izquierdismo enfermedad infantil del comunismo*), pero sabiendo reconocer lo que tenía de auténticamente revolucionario, por ejemplo, en Rosa Luxemburg y en Gramsci. Será necesario aclarar un día todo este pasado. Ese estudio histórico y teórico nos es indispensable para distinguir, en nuestro presente, los personajes reales de los fantasmas y para asentar sobre bases indiscutibles los resultados de una crítica conducida entonces, en las confusiones de la batalla, donde la reacción contra el mecanismo y el fatalismo de la II Internacional debió tomar la forma de un llamamiento a la conciencia y a la voluntad de los hombres, para que *hicieran* por fin la revolución que la historia les encomendaba. Ese día quizá se comprenda un poco mejor la paradoja de un célebre escrito don-

de Gramsci exaltaba la *revolución contra El Capital*, afirmando brutalmente que: la Revolución anticapitalista de 1917 debió hacerse *contra El Capital de K. Marx* por la acción voluntaria y consciente de los hombres, de las masas y de los bolcheviques, y no en virtud de un libro en el que la II Internacional *leía*, como en una Biblia, el advenimiento fatal del socialismo.[1]

Esperando el estudio científico de las condiciones que produjeron la primera forma, «izquierdizante», de este humanismo y este historicismo, estamos en condiciones de identificar, en Marx, aquello que permitía esta interpretación y lo que, evidentemente, no deja de justificar su forma reciente a los ojos de los actuales lectores de Marx. No nos asombraremos al descubrir que las mismas ambigüedades de formulación que pudieron nutrir una lectura mecanicista y evolucionista han permitido igualmente una lectura historicista: Lenin nos dio bastantes ejemplos del fundamento teórico común del oportunismo y el izquierdismo para que este encuentro paradójico no nos desconcierte.

Invoco formulaciones ambiguas. Y, en efecto, aquí nuevamente nos topamos con una realidad cuyos efectos ya hemos medido: Marx, que ha establecido en sus obras la distinción que lo separa de sus predecesores, no pensó —y es la suerte común a todos los inventores— con toda la nitidez deseable, *el concepto* de esta distinción; Marx no pensó teóricamente, en forma adecuada y desarrollada, el concepto y las implicaciones teóricas de su quehacer teóricamente revolucionario. Además, pensó, a falta de algo mejor, en base a conceptos tomados, en parte principalmente de los conceptos hegelianos, lo que introduce un efecto de desajuste entre el campo semántico originario del cual son sacados estos conceptos y el campo de los objetos conceptuales a los cuales se aplican. Luego pensó en esta diferencia en sí misma, pero en forma parcial, en la búsqueda obstinada de equivalentes,[2] pero sin llegar a enunciar, en la adecuación de un concepto, el sentido original riguroso de lo que producía. Esta diferencia, que sólo puede ser descubierta e individualizada por una lectura crítica, forma parte, objetivamente, *del texto mismo del discurso de Marx*.[3]

Tal es la razón por la que, aparte de cualquier maniobra tendenciosa, tantos herederos y partidarios de Marx pudieron desarrollar inexactitudes sobre su pensamiento, pretendiendo, texto en mano, ser fieles *a su letra*.

Quisiera entrar aquí en algunos detalles para mostrar, al respecto, sobre qué textos se puede fundar una lectura *historicista* de Marx. No hablaré de los textos de juventud de Marx o de los textos de la ruptura (*La revolución teórica de Marx*, pág. 27), ya que

la demostración es fácil. No hay necesidad de hacer violencia a textos tales como las *Tesis* sobre Feuerbach y la *Ideología alemana*, que aún resuenan con profundos ecos humanistas e historicistas, para hacerles pronunciar las palabras que se espera de ellos: las pronuncian solos. Hablaré solamente de *El Capital* y de la *Introducción* del 57.

Los textos de Marx sobre los cuales puede apoyarse una lectura historicista pueden ser agrupados en dos puntos principales. Los primeros conciernen a la definición de las condiciones en las que se nos da el objeto de toda ciencia histórica.

En la *Introducción* del 57 Marx escribe:

«...en toda ciencia histórica o social en general, no hay nunca que olvidar, a propósito de la marcha de las categorías económicas, *que el sujeto, en este caso la sociedad burguesa moderna, se da, tanto en la realidad como en el cerebro*, que las categorías expresan, entonces, formas de existencia, condiciones de existencia determinadas, a menudo simples aspectos determinados de este sujeto, de esta sociedad determinada, etc.»[4]

Se puede acercar este texto a un pasaje de *El Capital*:

«La reflexión sobre las formas de la vida social y, por consiguiente, su análisis científico, sigue un camino completamente opuesto al movimiento real. Comienza muy tarde con datos ya establecidos, *con* los resultados del desarrollo...»[5]

Estos textos indican no solamente que el objeto de toda ciencia social e histórica es un objeto producto de un cierto devenir, un resultado, sino también que la actividad de conocimiento que se aplica a este objeto está igualmente implicada en el *presente* de este dato, en el momento actual de este dato. Es lo que ciertos intérpretes marxistas italianos definen retomando una expresión de Croce, con la categoría de la *contemporaneidad* del «presente histórico», categoría que define históricamente y define como históricas las condiciones de todo conocimiento que trata de un objeto histórico. Este término de contemporaneidad puede contener, como sabemos, un equívoco.

El propio Marx parece reconocer esta condición absoluta en la *Introducción*, algunas líneas antes del texto citado.

«Lo que se llama desarrollo histórico descansa, después de todo, sobre el hecho de que la última forma considera a las formas pasadas como etapas que llevan a su propio grado de desarrollo. Como esta etapa es pocas veces capaz, y solamente *en condiciones bien determinadas, de hacer su propia crítica...* siempre las concibe bajo un aspecto unilateral. La religión cristiana sólo fue capaz de ayudar a comprender objetivamente las mitologías anteriores después de haber terminado hasta un cierto grado, por así decir *dynamei*, su propia crítica. Igualmente, la economía política burguesa sólo llegó a comprender a las sociedades feudales antiguas, orientales, a partir del día en que comenzó la *autocrítica de la sociedad burguesa...*»[6]

Resumo: toda ciencia de un objeto histórico (y en particular la economía política) se refiere a un objeto histórico dado, presente, objeto producto de un devenir, resultado de la historia pasada. Toda operación de conocimiento que parte del presente y que se refiere a un objeto producto de un devenir sólo es, entonces, la proyección del presente sobre el pasado de este objeto. Marx describe aquí la retrospección que Hegel había criticado en la historia «reflexiva» *(Introducción a la filosofía de la historia)*. Esta retrospección inevitable sólo es científica si el presente llega a la ciencia de sí, a la crítica de sí, a su autocrítica, es decir, si el presente es un *corte esencial* que hace *visible* la esencia.

Pero aquí interviene el segundo grupo de textos: el punto decisivo por el que se podría hablar de un historicismo de Marx. Este punto concierne precisamente a lo que Marx llama, en el texto que citamos más abajo, *«las condiciones bien determinadas de la autocrítica» de un presente*. Para que la retrospección de la autoconsciencia de un presente deje de ser subjetiva, es preciso que este presente sea capaz de autocriticarse para alcanzar la *ciencia de sí*. Ahora bien, ¿qué vemos, si consideramos la historia de la economía política? Vemos pensadores que no hicieron otra cosa que pensar, encerrados *en los límites de su presente* y no pudieron saltar por encima de su tiempo. Aristóteles: su genialidad sólo le permitía escribir la igualdad x objetos A = y objetos B, como igualdad y declarar que la sustancia común de esta igualdad era impensable por ser absurda. Haciendo esto, alcanzó los límites de su tiempo. ¿Qué le impidió ir más allá?

«*Lo que impidió a Aristóteles* LEER [*herauslesen*] en la forma valor de las mercancías en la cual todos los trabajos se expresan como trabajo humano indistinto y, por consiguiente, iguales, fue que la sociedad griega se basaba en el trabajo de los esclavos y tenía por base natural la desigualdad de los hombres y de sus fuerzas de trabajo.»[7]

El presente que permitía a Aristóteles tener esa genial intuición de lectura le impedía al mismo tiempo responder al problema que se había planteado.[8] Lo mismo sucede con todos los demás grandes inventores de la economía clásica. Los mercantilistas no hicieron más que reflexionar acerca de su propio presente, haciendo la teoría monetaria de la política monetaria de su tiempo.

Los fisiócratas no hicieron sino reflexionar acerca de su propio presente, esbozando una genial teoría de la plusvalía, pero de la plusvalía natural, aquella del trabajo agrícola, donde se podía *ver* crecer el trigo y el excedente no consumido de un obrero agrícola productor de trigo, pasar a manos del granjero: haciendo esto no hacían otra cosa que expresar *la esencia misma de su presente*, el desarrollo del capitalismo agrario en las llanuras fértiles de la cuenca parisina, que Marx enumera, Normandía, Picardía, la Isla de Francia (*Anti-Dühring*, É. S., cap. X, p. 283). Tampoco ellos podían saltar por encima de su tiempo; no llegaban a un conocimiento sino en la medida en que su tiempo se lo ofrecía en forma *visible*, lo había producido para su conciencia; en suma, describían lo que *veían*. ¿Smith y Ricardo fueron más allá, describieron lo que *no veían*? ¿Saltaron por encima de su tiempo? No. Si llegaron a una ciencia que fuera otra cosa que la simple *conciencia* de su presente, es porque su *conciencia* contenía la verdadera *autocrítica* de este presente. ¿Cómo fue posible esta autocrítica? En la lógica de esta interpretación, hegeliana en su principio, nos vemos tentados a decir: alcanzaron la ciencia en la conciencia de su presente, porque esta conciencia era, como conciencia, *su propia autocrítica, por lo tanto, ciencia en sí.*

En otras palabras: la característica de su presente vivo y vivido, que lo distingue de todos los demás *presentes* (del pasado), es que por primera vez este presente producía en sí *su propia crítica de sí*, que poseía ese privilegio histórico de producir la ciencia de sí en la forma misma de la autoconsciencia. Pero esto tiene un nombre: es el presente del *saber absoluto*, donde la conciencia y la ciencia se hacen uno, donde la ciencia existe en la forma inmediata de la conciencia y donde la verdad puede ser *leída* sin dificultad en los fenómenos, si no en forma directa, con poco esfuerzo, ya que está realmente presente en los fenómenos, en la existencia empírica real, abstracciones sobre las que descansa la ciencia histórico-social considerada.

«El secreto de la expresión del valor —dice Marx, inmediatamente después de haber hablado de Aristóteles—, la igualdad y la equivalencia de todos los trabajos, en cuanto son y por el hecho de ser trabajo humano, sólo pueden ser descubiertos cuando la idea de igualdad humana ya ha adquirido la firmeza de un prejuicio popular... Pero esto sólo es posible *en una sociedad donde la forma mercancía llega a ser la forma general de los productos del trabajo*, donde por consiguiente, la relación entre los hombres en tanto que productores y cambistas de mercancías es la relación social dominante...» [9]

O también:

«...es necesario que la producción mercantil se desarrolle completamente para que de la propia *experiencia* se extraiga esta verdad *científica*: que los trabajos privados, ejecutados independientemente los unos de los otros, aunque se entrelacen como ramificaciones del sistema social espontáneo de la división del trabajo, pueden reducirse constantemente a su medida de proporción social... [10]

»El descubrimiento científico... de que los productos del trabajo, en tanto que valores, son la expresión pura y simple del trabajo humano gastado en su producción, marca una época en el desarrollo de la humanidad...» [11]

Esta época histórica de la fundación de la ciencia de la economía política parece estar aquí en relación con la experiencia misma *(Erfahrung)* de la lectura directa de la esencia en el fenómeno o, si se prefiere, de la lectura esencializada de ese corte particular que es el presente, con la esencia de una época particular de la historia humana, donde la generalización de la producción mercantil, o sea, de la categoría de mercancía, aparece, al mismo tiempo, como la condición de posibilidad absoluta y el dato inmediato de esta lectura directa de la experiencia. De hecho, tanto en la *Introducción* como en *El Capital* se dice que esta realidad del trabajo en general, del trabajo abstracto, es producida como una realidad fenoménica por la producción capitalista. La historia habría alcanzado, de alguna manera, este punto, habría producido este presente específico excepcional cuando las *abstracciones científicas existen en el estado de realidades empíricas*, cuando la ciencia, los conceptos científicos, existen en la forma de lo *visible* de la experiencia como otras tantas *verdades* claras y evidentes.

He aquí el lenguaje de la *Introducción*:

«...*Esta abstracción del trabajo en general no es sólo el resultado, en el pensamiento* [*geistige*], de una totalidad concreta de trabajo. La indiferencia con respecto de tal trabajo determinado corresponde a una forma de sociedad en la cual determinados individuos pasan con facilidad de un trabajo al otro y en la cual el tipo preciso de trabajo es fortuito e indiferente para ellos. Aquí, el trabajo ha llegado a ser —no solamente en la *categoría*, sino en la *realidad* [*in der Wirklichkeit*] misma— un medio de crear riqueza en general y, en tanto que determinación, ha dejado de formar *una unidad con los individuos, en algún aspecto particular*. Este estado de cosas alcanza su más alto grado de desarrollo en la forma más moderna de existencia de las sociedades burguesas, en los Estados Unidos. *Solamente aquí la abstracción de la categoría «tra-*

bajo», «trabajo en general», trabajo «sin frase», punto de partida de la economía moderna, llega a ser verdad práctica [wird praktisch wahr]. Así la abstracción más simple que la economía moderna coloca en primer rango, y que expresa una relación muy antigua y válida para todas las formas de sociedad, sólo aparece, bajo esta forma abstracta, como verdad práctica [praktisch wahr] en cuanto categoría de la sociedad más moderna.»[12] [Subrayado por el autor.]

Si el presente de la producción capitalista ha producido en su realidad visible *(Wirklichkeit, Erscheinung, Erfahrung)*, en su conciencia de sí, la propia verdad científica, por lo tanto, su conciencia, si su propio fenómeno es, en acto, su propia autocrítica, se comprende perfectamente que la retrospección del presente sobre el pasado ya no sea ideológico, sino un verdadera conocimiento, planteándose *el primado epistemológico legítimo del presente sobre el pasado*:

«la sociedad burguesa es la organización histórica de la producción *más desarrollada y variada que ha existido.* Por esto, las categorías que expresan las relaciones de esta sociedad y que permiten comprender su estructura, permiten, al mismo tiempo, *dar cuenta de la estructura y de las relaciones de producción de todas las formas de sociedad desaparecidas con cuyos restos y elementos se edificó, cuyos vestigios, parcialmente no superados, continúan subsistiendo en ella, y cuyos simples signos, desarrollándose, han tomado toda su significación, etc. La anatomía del hombre es la clave de la anatomía del mono.* En las especies de animales inferiores sólo se pueden comprender los *signos anunciadores* de la forma superior cuando la forma superior es ya conocida. Del mismo modo, la economía burguesa nos da la clave de la economía antigua, etcétera.»[13]

Basta con franquear un paso más en la lógica del saber absoluto, con pensar el desarrollo de la historia que culmina y se cumple en el presente de una ciencia idéntica a la conciencia y con reflexionar este resultado en una retrospección fundada, para concebir toda la historia económica (u otra) como el desarrollo, en el sentido hegeliano, de una forma simple primitiva, originaria, por ejemplo, el valor, inmediatamente presente en la mercancía, y para leer *El Capital* como una *deducción lógico-histórica* de todas las categorías económicas partiendo de una categoría originaria, la categoría de valor o aun la categoría de *trabajo.* Bajo esta condición, el método de exposición de *El Capital* se confunde con la génesis especulativa del concepto. Más aún, esta génesis especulativa del concepto es idéntica a la génesis de lo concreto real, es decir, al

proceso de la «historia» empírica. Nos encontramos así ante una obra de esencia hegeliana. Tal es la razón por la que el problema del punto de partida reviste ese valor crítico, pudiendo equivocarse en una lectura malentendida del primer capítulo del primer libro. Es también por esta razón por la que toda lectura crítica, como lo han demostrado las exposiciones precedentes, debe elucidar el estatuto de los conceptos y del modo de análisis del primer capítulo del primer libro, para no caer en ese malentendido.

Esta forma de historicismo puede ser considerada como una *forma-límite*, en la medida en que culmina y se anula en la negación del saber absoluto. Al respecto, se la puede considerar la matriz común de las otras formas, menos perentorias y, a menudo, menos visibles, aunque a veces más «radicales», del historicismo, pues nos introduce a su comprensión.

Tómense como prueba ciertas formas contemporáneas de historicismo que impregnan, a veces conscientemente, a veces inconscientemente, la obra de ciertos intérpretes del marxismo, particularmente en Italia y en Francia. En la tradición marxista italiana, la interpretación del marxismo como «historicismo absoluto» presenta los rasgos más acusados y las formas más rigurosas. Permítaseme insistir algunos instantes en esto.

Esta tradición viene de Gramsci, quien la había heredado en gran parte de Labriola y de Croce. Me es preciso, por lo tanto, hablar de Gramsci. Lo hago con un gran y profundo escrúpulo, temiendo no sólo desfigurar, por observaciones muy esquemáticas, el espíritu de una obra genial, prodigiosamente matizada y sutil, sino también introducir al lector, a pesar mío, a extender las reservas teóricas que quisiera formular a propósito de la interpretación gamsciana *del único materialismo dialéctico* a los descubrimientos fecundos de Gramsci en el dominio del *materialismo histórico*. Pido entonces que se tome bien en cuenta esta distinción, sin la cual esta tentativa de reflexión crítica sobrepasaría sus límites.

Quiero hacer primero una advertencia elemental: me negaré a tomar a Gramsci, inmediatamente, en toda ocasión y con cualquier pretexto o texto, por sus propias palabras; sólo retendré estas palabras cuando desempeñen la función confirmada de *conceptos «orgánicos»* pertenecientes verdaderamente a su problemática filosófica más profunda y no cuando desempeñen sólo el papel de un lenguaje, encargado de asumir sea un papel polémico, sea una función de designación «práctica» (designación de un problema o de un objeto *existentes* o de la *dirección* que se debe tomar para plantear bien y resolver un problema). Por ejemplo, sería hacer a

Gramsci una acusación injusta declararlo «humanista» e «historicista absoluto» después de la lectura de un texto polémico como esta célebre nota sobre Croce:

«El hegelianismo es, por cierto, la razón más importante (relativamente) de filosofar de nuestro autor, también y especialmente porque el hegelianismo ha intentado superar las concepciones tradicionales del idealismo y del materialismo en una nueva síntesis que tuvo, sin lugar a dudas, una importancia excepcional y que representa un momento histórico-mundial de la investigación filosófica. Así sucede que, cuando se dice en el *Ensayo* [de Croce] que el término de "inmanencia" en la filosofía de la praxis es empleado en un sentido metafórico, no se dice nada; en realidad el término de inmanencia ha adquirido una significación particular que no es la de los "panteístas" y que no tiene nada de la significación metafísica tradicional, porque es nueva y debe ser fijada. Se ha olvidado en la expresión corriente [de materialismo histórico] que era preciso poner el acento sobre el segundo término, "histórico", y no sobre el primero, que es de origen metafísico. *La filosofía de la praxis es "el historicismo" absoluto, la mundanización y la "terrenalización" absolutas del pensamiento, un humanismo absoluto de la historia.* En esta dirección es preciso excavar el filón de la nueva concepción del mundo.» [14]

Está demasiado claro, en efecto, que estas afirmaciones «humanistas» e «historicistas» «absolutas» de Gramsci tienen, ante todo, un sentido crítico y polémico; que tienen por función, antes que nada: 1) rechazar toda interpretación metafísica de la filosofía marxista, 2) *indicar*, como conceptos «prácticos»,[15] el lugar y la dirección del lugar donde la concepción marxista debe establecerse, para romper todos los lazos con las metafísicas anteriores: el lugar de «la inmanencia» del «más acá» que Marx ya oponía como el *diesseits* (nuestro más acá) a la trascendencia, el más allá *(jenseits)* de las filosofías clásicas. Esta distinción figura en términos claros en una de las *Tesis sobre Feuerbach* (la tesis núm. 2). De todas maneras, podemos sacar desde ahora, de la naturaleza «indicativa-práctica» de estos dos conceptos acoplados por Gramsci en una sola y misma función (humanismo, historicismo), una primera conclusión, rectrictiva por cierto, pero teóricamente importante: si estos conceptos son polémicos-indicativos, indican la dirección en la que debe abordarse la búsqueda, el tipo de dominio en el que debe plantearse el problema de la interpretación del marxismo, pero no da el *concepto positivo* de esta interpretación. Para poder juzgar la interpretación de Gramsci, debemos primero po-

ner al día los conceptos positivos que la expresan. ¿Qué entiende entonces Gramsci por «historicismo absoluto»?

Si superamos la intención crítica de sus formulaciones encontramos un primer sentido positivo. Presentando el marxismo como un historicismo, Gramsci pone el acento sobre una determinación esencial de la teoría marxista: su papel práctico en la *historia real.* Una de las preocupaciones constantes de Gramsci conciernen al papel práctico-histórico de lo que él llama, retomando la concepción crociana de la religión, las grandes «concepciones del mundo» o «ideologías»: son formaciones teóricas capaces de penetrar en la vida práctica de los hombres, por lo tanto, de inspirar y de animar toda una época histórica, proporcionando a los hombres, no solamente a los «intelectuales», sino también y sobre todo, a los «simples», una visión general del curso del mundo y al *mismo tiempo* una regla de conducta práctica.[16] En esta relación, el historicismo del marxismo no es más que la conciencia de esta tarea y de esta necesidad: el marxismo sólo puede pretender ser la teoría de la historia, si piensa, *en su propia teoría*, las condiciones de esta penetración en la historia, en todas las capas de la sociedad e incluso en la conducta cotidiana de los hombres. Con esta perspectiva se pueden comprender un cierto número de fórmulas de Gramsci que dicen, por ejemplo, que la filosofía debe ser concreta, real, debe ser historia; que la filosofía real no es otra cosa que la política; que la filosofía, la política y la historia son en definitiva una sola y misma cosa.[17] Desde este punto de vista se puede comprender su teoría de los intelectuales y de la ideología, su distinción entre los intelectuales individuales, que pueden producir ideologías más o menos subjetivas y arbitrarias, y los intelectuales «orgánicos» o «el intelectual colectivo» (el Partido) que aseguran la «hegemonía» de una clase dominante transmitiendo su «concepción del mundo» (o ideología orgánica) a la vida cotidiana de todos los hombres; y entender su interpretación de *El príncipe* maquiavélico, cuya herencia recoge el partido comunista moderno en condiciones nuevas, etc. En todos estos casos, Gramsci expresa esta necesidad no sólo prácticamente, sino *conscientemente, teóricamente* inherente al marxismo. El historicismo del marxismo es, entonces, uno de los *aspectos y efectos* de su propia teoría, bien concebida, que es su propia teoría consecuente consigo misma: una teoría de la historia real debe tener lugar, como ocurría antaño con otras «concepciones del mundo», en la historia real. Lo que es verdadero para las grandes religiones, con mayor razón debe serlo para el marxismo, no sólo a pesar, sino a causa de la diferencia que existe entre él y esas ideologías, debido

a su novedad filosófica, ya que su *novedad* consiste en incluir el sentido práctico de su teoría en su propia teoría.[18]

Sin embargo, se habrá notado que este último sentido del «historicismo» que nos remite a un tema interior de la teoría marxista es todavía, en gran parte, una *indicación crítica*, destinada a condenar a todos los marxistas «librescos», a aquellos que pretenden hacer recaer el marxismo en el destino de las «filosofías individuales», que no tienen nada que ver con la realidad, y a todos los ideólogos, que tal como Croce, retoman la desgraciada tradición de los intelectuales del Renacimiento, que quieren educar al género humano «desde arriba» sin entrar en la acción política ni en la historia real. El historicismo afirmado por Gramsci tiene el sentido de una vigorosa protesta contra ese aristocratismo de la teoría y de sus «pensadores».[19] La vieja protesta contra el fariseísmo libresco de la II Internacional *(La revolución contra El capital)* resuena todavía: es una llamada directa a la «práctica», a la acción política, a la «transformación del mundo sin lo cual el marxismo no sería más que el alimento de ratas de biblioteca o de funcionarios políticos pasivos.

¿Esta protesta lleva *necesariamente* en sí una interpretación teórica nueva de la teoría marxista? No *necesariamente*, puesto que puede simplemente desarrollar en la forma práctica de una llamada absoluta un tema esencial a la teoría de Marx: el tema de la nueva relación instaurada por Marx *en su propia teoría*, entre la «teoría» y la «práctica». Este tema lo encontramos pensado por Marx *en dos lugares*, por una parte en el materialismo histórico (en la teoría del papel de las ideologías y del papel de una teoría científica en la transformación de las ideologías existentes), y por otra parte en el materialismo dialéctico, a propósito de la teoría marxista de la teoría y de la práctica, y de su relación, en lo que se acostumbra llamar «la teoría materialista del conocimiento». En estos dos casos, lo que Marx afirma con vigor y lo que está en pleito en nuestro problema es el *materialismo* marxista. El acento puesto por Gramsci sobre el «historicismo» del marxismo, en el sentido preciso que acabamos de definir, hace alusión *en realidad* al carácter resueltamente *materialista* de la concepción de Marx (a la vez en el materialismo histórico y en el materialismo dialéctico). Ahora bien, esta *realidad* nos pone en el camino de una observación desconcertante y que implica tres aspectos, tan perturbadores el uno como el otro. 1) A pesar de que lo que está directamente en cuestión es el *materialismo*, Gramsci declara que en la expresión «materialismo histórico» es preciso poner el acento *sobre el segundo término: «histórico» y no sobre el primero, «que es —dice— de origen metafísico»*. 2) A pesar de que el acento *materialista* concierne no solamente al materialismo histórico, sino también al materialismo dialéctico, Gramsci casi no habla más que del materialismo histórico, y, más aún, sugiere que la expresión «materialismo» induce inevitablemente a resonancias «metafísicas» o quizá más que resonancias. 3) Está claro entonces que Gramsci da a la expresión «materialismo histórico», que designa únicamente la teoría científica de la historia, un doble sentido: significa para él, *al mismo tiempo*, el materialismo histórico y la filosofía marxista; Gramsci tiende, por lo tanto, a confundir en el *solo materialismo* histórico a la vez la teoría de la historia y el materialismo dialéctico que, sin embargo, son dos disciplinas distintas. Para enunciar estas observaciones y esta última conclusión, evidentemente no me baso sólo en la frase que analizo, sino en muchos otros desarrollos de Gramsci,[20] que la confirman sin equívoco, que le dan un sentido conceptual. Creo que es aquí donde podemos descubrir un nuevo sentido del «historicismo» gramsciano, que esta vez ya no se puede reducir al empleo legítimo de un concepto indicativo, polémico o crítico, sino que es preciso considerar como una *interpretación teórica* que tiene por objeto el contenido mismo del pensamiento de Marx, y que puede caer entonces bajo nuestras reservas o críticas.

Finalmente, existe en Gramsci, más allá del sentido polémico y práctico de este concepto, una verdadera concepción «historicista» de Marx: una concepción «historicista» de la doctrina de la *relación de la teoría de Marx con la historia real*. No se debe al azar el que Gramsci esté constantemente obsesionado por la teoría crociana de la religión, que acepte sus términos, y que la extienda de las religiones efectivas a la nueva «concepción del mundo» que es el marxismo; que *en esta relación* no haya ninguna diferencia entre esas religiones y el marxismo; que entren en el mismo concepto «concepciones del mundo» o «ideologías»; que identifique también cómodamente religión, ideología, filosofía y teoría marxista, sin destacar que lo que distingue al marxismo de esas «concepciones del mundo» ideológicas no es tanto esta diferencia formal (importante) de poner fin a todo «más allá» supraterrestre, cuanto la *forma* distintiva de esta inmanencia absoluta (su «terrenalidad»); *la forma de la cientificidad*. Esta «ruptura» entre las antiguas religiones o ideologías incluso «orgánicas» y el marxismo, *que es una ciencia*, y que debe llegar a ser la ideología «orgánica» de la historia humana, produciendo en las masas una nueva forma de ideología (una ideología que descanse, esta vez, sobre una ciencia, *lo que nunca se ha visto*), esta ruptura no es verdaderamente pensada por

Gramsci, y, como está absorbido por la exigencia y las condiciones prácticas de la penetración de la «filosofía de la praxis» en la historia real, descuida la significación teórica de esta ruptura y sus consecuencias teóricas y prácticas. Además, tiende frecuentemente *a reunir bajo un mismo término* la teoría científica de la historia (materialismo histórico) y la filosofía marxista (materialismo dialéctico), y a pensar esta unidad como una «concepción del mundo» o como una «ideología» comparable, después de todo, a las antiguas religiones. Incluso tiende a pensar la relación de la *ciencia* marxista con la historia real en el modelo de la relación de una *ideología* «orgánica» (históricamente dominante y actuante) con la historia real; y, en definitiva, a pensar esa relación de la teoría científica marxista con la historia real en el modelo de la relación de *expresión directa* que da cuenta, bastante bien, de la relación de una ideología orgánica con su tiempo. Es aquí donde reside, me parece, el principio discutible del historicismo de Gramsci. Es aquí donde se encuentra espontáneamente el lenguaje y la problemática teórica indispensable a todo «historicismo».

Partiendo de estas premisas, se puede dar un sentido teóricamente historicista a las fórmulas que he citado al empezar —pues sostenidas por todo el contexto que acabo de señalar, asumen también este sentido en Gramsci— y si ahora voy a tratar de desarrollar sus implicaciones, lo más rigurosamente posible en tan corto espacio, no es por agraviar a Gramsci (que tiene demasiada sensibilidad histórica y teórica como para no tomar, cuando es preciso, todas sus distancias), sino para hacer *visible* una lógica latente cuyo conocimiento puede tornar inteligibles un buen número de sus efectos teóricos, cuyo encuentro, por el contrario, continuaría siendo enigmático, ya sea en Gramsci mismo o en algunos de aquellos inspirados por él o que puedan asimilársele. Nuevamente aquí, como lo hice a propósito de la lectura «historicista» de algunos textos de *El Capital*, voy a exponer una *situación-límite* y a definir, más que tal o cual interpretación (Gramsci, Della Volpe, Colletti, Sartre, etc.), el campo de la problemática teórica que es la base de sus reflexiones y que a veces surge en algunos de sus conceptos, de sus problemas y de sus soluciones.

Con este fin y con estas reservas, que no son de estilo, tomaré ahora la fórmula de que el marxismo debe ser concebido como un «*historicismo absoluto*» por una tesis sintomática, que nos permitirá poner en evidencia toda una problemática latente. ¿Cómo entender esta afirmación en nuestra perspectiva presente? Si el marxismo es un historicismo absoluto, es porque historiza aquello que, en el historicismo hegeliano, es propiamente la negación teórica y

práctica de la historia: su fin, el presente insuperable del Saber absoluto. En el historicismo absoluto ya no existe Saber absoluto, por lo tanto, fin de la historia.

Ya no existe presente privilegiado donde la totalidad se vuelva visible y legible en un «corte esencial», donde conciencia y ciencia coincidirían. Que ya no exista Saber absoluto, aquello que hace al historicismo *absoluto*, significa que el propio Saber absoluto es historizado. Si ya no hay presente privilegiado, todos los presentes llegan a serlo con el mismo derecho. De ahí resulta que el tiempo histórico posee, en cada uno de sus presentes, una estructura tal que permite en cada presente el «corte esencial» de la contemporaneidad. Sin embargo, como la totalidad marxista no tiene la misma estructura que la totalidad hegeliana, que en particular contiene niveles o instancias diferentes, no directamente expresivos unos de otros, es preciso, para hacerla susceptible del «corte esencial», ligar entre sí estos distintos niveles de una manera tal que el presente de cada uno coincida con todos los presentes de los demás; que sean, por lo tanto, «contemporáneos». Así retocados, su relación excluiría esos efectos de distorsión y de desajuste que contradicen esta lectura ideológica de la contemporaneidad en la concepción marxista auténtica. El proyecto de pensar al marxismo como historicismo (absoluto) pone en acción automáticamente los efectos en cadena de una lógica necesaria, que tiende a rebajar y a aplanar la totalidad marxista como una variante de la totalidad hegeliana, y que, incluso, con la precaución de distinciones más o menos retóricas, termina por esfumar, reducir u omitir las diferencias reales que separan los niveles.

Podemos designar con precisión el punto sintomático donde esta reducción de los niveles queda al descubierto —es decir, se disimula al amparo de una «evidencia» que la traiciona (en los dos sentidos de la palabra)— en el *status* del *conocimiento* científico y filosófico. Hemos visto que Gramsci insistía hasta tal punto sobre la unidad práctica de la concepción del mundo y de la historia que descuidaba retener lo que distingue la teoría marxista de toda ideología orgánica anterior: su carácter de conocimiento *científico*. La filosofía marxista, que él no distingue claramente de la teoría de la historia, sufre el mismo destino; Gramsci la pone en relación de expresión directa con la historia presente: la filosofía es en tal caso, como lo quería Hegel (concepción retomada por Croce), «historia de la filosofía» y en definitiva *historia*. Toda ciencia, toda filosofía es en su fondo real, historia real; la historia real puede ser llamada filosofía y ciencia.

Pero ¿cómo puede pensarse, en la teoría marxista, esta doble

afirmación radical, y crear las condiciones teóricas que permitan formularla? Por medio de toda una serie de deslizamientos conceptuales que tienen justamente por efecto *reducir* la distancia entre los niveles que Marx había distinguido. Cada deslizamiento es tanto menos perceptible cuanto menos atento se haya estado a las distinciones teóricas registradas en la precisión de los conceptos de Marx.

Es así como Gramsci declara constantemente que una teoría científica, o tal o cual categoría dependiente de una ciencia, es una «*superestructura*»[21] o una «categoría histórica» que asimila a una «relación humana». De hecho es atribuir al concepto de «superestructura» una extensión que Marx le niega, puesto que él sólo ubica bajo este concepto 1) la superestructura jurídico-política y 2) la superestructura ideológica (las «formas de conciencia social» correspondientes); Marx *no incluye jamás el conocimiento científico*, salvo en las obras de juventud (y en particular en los *Manuscritos del 44*). Al igual que el lenguaje del cual Stalin mostró que se le escapaba, la ciencia no puede ser ubicada en la categoría de «superestructura». Hacer de la ciencia una superestructura es pensarla como una de esas ideologías «orgánicas» que tan bien forman «bloque» con la estructura, que tienen la misma historia que ésta: ahora bien, incluso en la teoría marxista leemos que las ideologías pueden sobrevivir a la estructura que les dio nacimiento (es el caso de la mayor parte de entre ellas: por ejemplo, la religión, o la moral, o la filosofía ideológica) y ciertos elementos de la superestructura jurídico-política igualmente (¡el derecho romano!). En cuanto a la ciencia, ella puede nacer de una ideología, desprenderse de su campo para constituirse en ciencia, pero justamente este desprendimiento, esta «ruptura», inauguran una nueva forma de existencia y de temporalidad históricas, que hacen escapar a la ciencia (al menos en ciertas condiciones históricas que aseguren la continuidad real de su propia historia no ha sido siempre el caso) de la suerte común de una historia única, aquella del «bloque histórico», de la unidad de la estructura y de la superestructura. El idealismo piensa ideológicamente la temporalidad propia de la ciencia, su ritmo de desarrollo, su tipo de continuidad y de énfasis de tal manera que parece hacerla escapar a las vicisitudes de la historia política y económica en la forma de la ahistoricidad, de la intemporalidad: hipostasía así un fenómeno real, que tiene necesidad de otras categorías para ser pensado, pero que *debe ser pensado*, distinguiendo la historia relativamente autónoma y propia del conocimiento científico de las otras modalidades de la existencia histórica (aquellas de las superestructuras

ideológicas, jurídico-políticas y aquella de la estructura económica). *Reducir o identificar* la historia propia de la ciencia con aquella de la ideología orgánica y con la historia económico-política, es finalmente reducir la ciencia a la historia como a su «esencia». La caída de la ciencia en la historia sólo es aquí el índice de una caída teórica: aquella que precipita a la teoría de la historia en la historia *real*; reduce el objeto (teórico) de la ciencia de la historia a la historia real; confunde, por lo tanto, el objeto de conocimiento con el objeto real. Esta caída no es otra cosa que la caída en la ideología empirista, puesta en escena con papeles desempeñados aquí por la filosofía y la historia real. Cualquiera que sea su prodigioso genio histórico y político, Gramsci no escapó a esta tentación empirista cuando quiso pensar el estatuto de la ciencia y sobre todo (ya que se ocupa poco de la ciencia) de la filosofía. Se ve constantemente tentado a pensar la relación de la historia real y la filosofía como una relación de unidad expresiva, cualquiera que sean las mediaciones encargadas de asegurar esta relación.[22] Hemos visto que para Gramsci un filósofo es, en última instancia, un «político»; para él la filosofía es el producto directo (con la reserva de todas las «mediaciones necesarias») de la actividad y de la experiencia de las masas, de la praxis económico-política: a esta filosofía del «buen sentido», hecha por entero fuera de ellos y que habla en la praxis histórica, los filósofos de oficio no hacen sino prestar su voz y las formas de su discurso, sin poder modificar la sustancia. Espontáneamente Gramsci encuentra, como una oposición indispensable a la expresión de su pensamiento, las fórmulas de Feuerbach, que opone, en su célebre texto de 1839, la filosofía producida por la historia real a la filosofía producida por los filósofos, las fórmulas que opone la praxis a la especulación. Y es en los propios términos de la «inversión» feuerbachiana de la especulación en filosofía «concreta» como pretende recoger lo bueno del historicismo crociano: «invertir» el historicismo especulativo de Croce, volverlo sobre sus pies, para hacerlo historicismo marxista, y encontrar la historia real, la filosofía «concreta». Si es verdad que la «inversión» de una problemática conserva la estructura misma de esta problemática, no es de asombrarse que la relación de expresión directa (con todas las «mediaciones» necesarias), pensada por Hegel o Croce entre la historia real y la filosofía, se encuentre en la teoría invertida: exactamente en la relación de expresión directa que Gramsci intenta establecer entre la política (historia real) y la filosofía.

Pero no basta reducir al mínimo la distancia que separa, en la estructura social, el lugar específico de las formaciones teóricas,

filosóficas y científicas del lugar de la práctica política, por lo tanto, el lugar de la práctica teórica del lugar de la práctica política; es preciso todavía darse una concepción de la *práctica teórica* que ilustre y consagre la identidad proclamada entre la filosofía y la política. Esta exigencia latente explica nuevos deslizamientos conceptuales, que nuevamente tienen por efecto *reducir* la distinción entre los niveles.

En esta interpretación la práctica teórica tiende a perder toda especificidad, por estar reducida a la *práctica histórica* en general, categoría en la cual son pensadas formas de producción tan diferentes como la práctica económica, la práctica política, la práctica ideológica y la práctica científica. Esta asimilación, sin embargo, plantea problemas delicados: el propio Gramsci reconoce que el historicismo absoluto corría el riesgo de tropezar con la teoría de las ideologías. Sin embargo, él se aprovisionó con el argumento de una solución aproximando a las *Tesis sobre Feuerbach* una frase de Engels (la historia como *«industria y experimentación»*), proponiendo el modelo de una práctica capaz de unificar bajo su concepto todas estas prácticas diferentes. La problemática del historicismo absoluto *exigía* que este problema fuera resuelto: no se debe al azar si se tiende a dar a este problema empirista una solución de espíritu empirista. Este modelo puede ser, por ejemplo, aquel de la *práctica experimental* tomado no tanto de la realidad de la ciencia moderna, sino de una cierta ideología de la ciencia moderna. Colletti recogió esta indicación de Gramsci y sostuvo que la historia posee, igual que la realidad misma, una *«estructura experimental»*, la que está entonces estructurada, en su esencia, como una experimentación. Declarando a la historia real, por su lado, como «industria y experimentación», y definiendo toda práctica científica como práctica experimental, la práctica histórica y la práctica teórica no tienen entonces más que una sola y misma estructura. Colletti lleva la comparación hasta su extremo, asegurando que la historia incluye en su ser, al igual que la ciencia, el momento de la *hipótesis*, indispensable para la puesta en escena de la estructura de la experimentación, según los esquemas de Claude Bernard. La historia, al no dejar, en la acción política viviente, de anticiparse a sí misma (por las proyecciones sobre el futuro indispensable a toda acción) sería así hipótesis y verificación en acto, tal como la práctica de la ciencia experimental. Por esta identidad de estructura esencial, la práctica teórica puede ser asimilada en forma *directa, inmediata y adecuada* a la práctica histórica; la reducción del lugar de la práctica teórica al lugar de la práctica política o social puede entonces estar fundada en la reducción de las prácticas a una estructura única.

He invocado el ejemplo de Gramsci y el de Colletti. No es que sean los únicos ejemplos posibles de las *variaciones* teóricas de una misma invariante teórica: la problemática del historicismo. Una problemática no impone, de ninguna manera, variaciones absolutamente idénticas a los pensamientos que atraviesan su campo: se puede atravesar un campo por vías diferentes ya que se le puede abordar desde diversos ángulos. Pero encontrarlo implica sufrir la ley que produce tantos efectos diferentes como diferentes son los pensamientos que lo encuentran; sin embargo, todos estos efectos tienen en común ciertos rasgos idénticos, en la medida en que son los efectos de una misma estructura: la de la problemática encontrada. Para dar un ejemplo paradójico, todos saben que el pensamiento de Sartre no proviene de ninguna manera de la interpretación del marxismo de Gramsci; tiene otros orígenes. Sin embargo, cuando encontró el marxismo, Sartre dio inmediatamente, por razones que le son propias, una interpretación historicista (que sin duda rehusó bautizar como tal), declarando que las grandes filosofías (cita la de Marx después de la de Locke y de Kant-Hegel)[23] son *«insuperables en la medida en que el momento histórico del cual son expresión no ha sido superado»*. Encontramos allí en una forma propia de Sartre las estructuras de la contemporaneidad, de la expresión, y de lo insuperable («nadie puede saltar por encima su tiempo», de Hegel) que, *para él*, representan especificaciones de su concepto mayor: *la totalización*, pero que no obstante, bajo la especificación de este concepto que le es propio, realizan los efectos conceptuales necesarios de su encuentro con la estructura de la problemática hcistoricista. Estos efectos no son los únicos; no hay que asombrarse de ver a Sartre encontrar, por sus propios medios, una teoría de los «ideólogos» (*id.* 17-18) (que acuñan y comentan una gran filosofía y la transmiten a la vida práctica de los hombres) muy cercana a ciertas consideraciones de la teoría gramsciana de los intelectuales orgánicos,[24] menos asombroso aún es ver operar en Sartre la misma *reducción necesaria* de las diferentes prácticas (de los diferentes niveles distinguidos por Marx) a una práctica única; en él, por razones que tienen que ver justamente con sus propios orígenes filosóficos, no es el concepto de práctica experimental, sino el concepto de «praxis» sin más, el que está encargado de asumir, al precio de innumerables «mediaciones» (Sartre es por excelencia el filósofo de las mediaciones: ellas tienen precisamente por función asegurar la unidad en la negación de las diferencias), la unidad de prácticas

tan diferentes como la práctica científica y la práctica económica o política.

No puedo desarrollar estas observaciones que son muy esquemáticas. Ellas pueden, sin embargo, dar una idea de las implicaciones contenidas necesariamente en toda interpretación historicista del marxismo, y de los conceptos particulares que esta interpretación *debe* producir para responder a los problemas que ella misma se plantea, al menos cuando, como en el caso de Gramsci, de Colletti o de Sartre, se la pretende teóricamente exigente y rigurosa. Esta interpretación no puede pensarse a sí misma sino a condición de toda una serie de reducciones que son el efecto, en el orden de la producción de conceptos, del carácter empirista de su proyecto. Es, por ejemplo, a condición de reducir toda práctica a la práctica experimental, o a la «praxis» en general, después de asimilar esta práctica-madre a la práctica política, como todas las prácticas pueden ser pensadas como dependientes de la práctica histórica «real»; como la filosofía y aun la ciencia y, por lo tanto, el marxismo igualmente, pueden ser pensados como la «expresión» de la historia real. Se llega, de esta forma, a rebajar el conocimiento científico, o la filosofía y, en todo caso, la teoría marxista, a la unidad de la práctica económico-política, al corazón de la práctica «histórica», a la *historia «real»*. Se llega así al resultado exigido como condición teórica por toda interpretación historicista del marxismo: la transformación de la totalidad marxista en una variación de la totalidad hegeliana.

La interpretación historicista del marxismo puede culminar en este último efecto: la negación práctica de la distinción entre la ciencia de la historia (materialismo histórico) y la filosofía marxista (materialismo dialéctico).

En esta última reducción, la filosofía marxista pierde prácticamente su razón de ser en provecho de la teoría de la historia: el materialismo dialéctico desaparece en el materialismo histórico.[25] Se ve claramente en Gramsci y en la mayor parte de aquellos que le siguen no solamente que la palabra «materialismo dialéctico», sino que el *concepto* de una filosofía marxista definida por un objeto propio, les inspiran las más vivas reservas. Consideran que la simple idea de una filosofía teóricamente autónoma (por su objeto, su teoría, su método), por lo tanto, distinta de la ciencia de la historia, empuja al marxismo a la metafísica, a la restauración de una filosofía de la naturaleza, de la cual Engels sería el artesano.[26] Ya que toda filosofía es historia, la «filosofía de la praxis» no puede ser, como filosofía, sino la filosofía de la identidad filosofía-historia, o ciencia-historia. Al no tener ya objeto propio la filosofía marxista pierde en tal caso su *status* de disciplina autónoma, y se reduce, siguiendo el término de Gramsci, tomado de Croce, a una simple «*metodología histórica*», es decir, a la simple conciencia de sí de la historicidad de la historia, a la reflexión sobre la presencia de la historia real en todas sus manifestaciones:

«Separada de la teoría de la historia y de la política, la filosofía no puede ser sino metafísica, en tanto que la gran conquista de la historia del pensamiento moderno, representada por la filosofía de la praxis, es precisamente la *historización concreta* de la filosofía y su identificación en la historia.[27]

Esta historización de la filosofía la reduce entonces al *status* de una metodología histórica:

«Pensar una afirmación filosófica como verdadera en determinado período de la historia, es decir, como expresión necesaria e indisociable de una acción histórica determinada, de una praxis determinada, pero superada y "vaciada" de su sentido en un período sucesivo, sin caer en el escepticismo y en el relativismo moral e ideológico, lo que significa *concebir la filosofía como historicidad*, es una operación mental difícil... El autor [Bujárin] no consigue elaborar el concepto de filosofía de la praxis como "*metodología histórica*", ni esta última como filosofía, como la única *filosofía concreta*, o sea, que no consigue plantear ni resolver, desde el punto de vista *dialéctico real*, el problema que Croce se planteó e intentó resolver desde el punto de vista especulativo. [Gramsci, en su crítica al manual de Bujárin sobre sociología, en *Materialismo storico*.]»

Por estas últimas palabras, henos aquí de vuelta a los orígenes del historicismo hegeliano «radicalizado» por Croce, y que bastaría «invertir» para pasar de la filosofía especulativa a la filosofía «concreta», de la dialéctica especulativa a la dialéctica real, etc. La empresa teórica de interpretación del marxismo como historicismo no sale de los *límites absolutos* en los cuales se efectúa, desde Feuerbach, esa «inversión» de la especulación en la praxis, de la abstracción en lo «concreto»; esos límites están definidos por la problemática empirista, sublimada en la especulación hegeliana y de la cual ninguna «inversión» puede liberarnos.[28]

Se ve manifestarse claramente, en las diferentes reducciones teóricas indispensables a la interpretación historicista de Marx y en sus efectos, la estructura fundamental de todo historicismo: la contemporaneidad que permite una lectura como corte esencial. Igualmente se ve, ya que es su condición teórica, que esta estructura se impone de buen o mal grado a la estructura de la tota-

lidad marxista, que transforma y reduce la distancia real que separa sus diferentes niveles. La historia marxista «recae» en el concepto ideológico de historia, categoría de la presencia y de la continuidad temporales; en la práctica económico-política de la historia real, por el aplanamiento de las ciencias, de la filosofía y de las ideologías a la unidad de las relaciones de producción y de las fuerzas de producción, es decir, de hecho, a la *infraestructura*. Por paradójica que sea esta conclusión, que sin duda se me reprochará de haber enunciado, estamos obligados a hacerlo: desde el punto de vista de su *problemática teórica* y no de sus intenciones y de su acento político, este materialismo humanista e historicista encuentra los principios teóricos de base en la interpretación economicista y mecanicista de la II Internacional. Si esta problemática teórica puede sostener políticas de inspiración diferente, una fatalista, la otra voluntarista, una pasiva y la otra consciente y activa, se debe a los recursos de «*juego*» teórico que contiene, como toda ideología, esta problemática teórica ideológica. De hecho, es confiriendo a la infraestructura los atributos más activos de la superestructura política e ideológica como un tal historicismo pudo oponerse políticamente a la tesis de la II Internacional. Esta operación de transferir atributos puede concebirse bajo diferentes formas: afectando, por ejemplo, la práctica política con los atributos de la filosofía y de la teoría (el espontaneísmo), cargando a «la praxis» económica todas las virtudes activas, incluso explosivas, de la política (el anarcosindicalismo); o confiando a la conciencia y a la determinación política el determinismo de lo económico (el voluntarismo). Para decirlo en pocas palabras: aunque hay dos maneras distintas de identificar la superestructura con la infraestructura, o la conciencia con la economía, una que no ve en la conciencia y la política más que la sola economía, la otra que llena la economía de política y de conciencia, en estas dos maneras juega sólo una *estructura* de identificación: aquella de la problemática que identifica *teóricamente*, reduciendo el uno al otro los niveles en presencia.

Esta estructura común de la problemática teórica se torna visible cuando se analizan no las *intenciones* teóricas o políticas del mecanicismo-economicismo por una parte, y del humanismo-historicismo por la otra, sino la lógica interna de su mecanismo conceptual.

Permítaseme aún una observación sobre la relación entre humanismo e historicismo. Es evidente que se puede concebir un humanismo no-historicista, igual como un historicismo no-humanista. Por supuesto, no hablo jamás aquí de un humanismo y de un historicismo *teóricos*, considerados en su función de fundamentación teórica de la ciencia y de la filosofía marxista. Basta con vivir en la moral o la religión, o en esa ideología político-moral que se llama social-democracia, para poner en pie una interpretación humanista pero no-historicista de Marx: no hay más que leer a Marx a la «luz» de una teoría de la «naturaleza humana» ya sea religiosa, ética o antropológica (ver los RR.PP. Calvez y Bigo y el Sr. Rubel, después de los social-demócratas Landshut y Mayer, primeros editores de las obras de juventud de Marx). Reducir *El Capital* a una inspiración ética es juego de niños si uno se apoya en la antropología radical de los *Manuscritos del 44*. Pero también se puede concebir, a la inversa, la posibilidad de una lectura *historicista no-humanista* de Marx: si no me equivoco, en este sentido se dirigen los mejores esfuerzos de Colletti. Para autorizar esta lectura historicista-no humanista es preciso, como lo hace justamente Colletti, rechazar el reducir al simple fenómeno de una naturaleza humana, aún historizada, la unidad fuerzas de producción/relaciones de producción, que constituye la esencia de la historia. Pero dejemos aquí estas dos posibilidades.

Es la unión del humanismo y del historicismo la que representa, es preciso decirlo, la tentación más seria, ya que procura las más grandes ventajas teóricas, al menos en apariencia. En la reducción de todo conocimiento a relaciones sociales históricas, se puede introducir clandestinamente una segunda reducción, que considera las *relaciones de producción* como simples *relaciones humanas*.[29] Esta segunda reducción descansa sobre una «evidencia»: ¿no es la historia, de punta a cabo, un fenómeno «humano»? y Marx, citando a Vico, ¿no declara que los hombres pueden conocerla ya que la han «*hecho*» por entero? Esta «evidencia» descansa, no obstante, sobre un singular supuesto: que los «actores» de la historia son los autores de su texto, los sujetos de su producción. Pero este supuesto tiene también toda la fuerza de una «evidencia» ya que, contrariamente a los que nos sugiere el teatro, los hombres concretos son, en la historia, los actores de papeles de los que son los autores. Basta no considerar al director para que el actor-autor se parezca al viejo sueño de Aristóteles: el médico-que-se-cuida-a-sí-mismo; y para que las *relaciones de producción* que son, por lo demás, propiamente los directores de la historia, sean reducidas a simples *relaciones humanas*. ¿No está la *Ideología alemana* llena de fórmulas sobre estos «hombres reales», estos «individuos concretos» que «con los pies bien puestos sobre la tierra» son los verdaderos sujetos de la historia? ¿No declaran las *Tesis sobre Feuerbach* que la objetividad es el resultado humano de la activi-

dad «práctico-sensible» de estos sujetos? Basta atribuir a esta naturaleza humana los atributos de la historicidad «concreta» para escapar a la abstracción y al fijismo de las antropologías teológicas o males y para juntarse con Marx en el corazón mismo de su reducto: el materialismo histórico. Se concebirá, por lo tanto, esta naturaleza humana como producida por la historia, y que evoluciona con ella; al hombre cambiando, como lo quería ya la filosofía de la Ilustración, con las revoluciones de su historia y siendo afectado hasta en sus facultades más íntimas (el ver, el entender, la memoria, la razón, etc., Helvetius lo afirmaba ya, Rousseau también —contra Diderot; Feuerbach hacía de ello un gran artículo de su filosofía—, y en nuestros días una multitud de antropólogos culturalistas se ejercitan en ello) por los productos sociales de su historia objetiva. La historia llega a ser entonces transformación de una naturaleza humana, la que sigue siendo el verdadero sujeto de la historia que la transforma. De esta manera se introduce la historia en la naturaleza humana, para hacer de los hombres contemporáneos efectos históricos, de los cuales son los sujetos, pero al hacerlo —y aquí está lo decisivo— se habrán reducido las relaciones de producción a relaciones sociales, políticas e ideológicas, a «*relaciones humanas*» historizadas, es decir, a relaciones inter-humanas, inter-subjetivas. Tal es el terreno de elección de un humanismo historicista. Tal es su gran ventaja: situar a Marx en la corriente de una ideología muy anterior a él, nacida en el siglo XVIII; quitarle el mérito de originalidad de una ruptura teórica revolucionaria e incluso hacerlo aceptable, a menudo, a las formas modernas de la antropología «cultural» y demás. ¿Quién no invoca en nuestros días este humanismo historicista, creyéndolo verdaderamente propio de Marx, cuando, en realidad, tal ideología nos aleja de Marx?

Sin embargo, no ha sido siempre así al menos *políticamente hablando*. He dicho por qué y cómo la interpretación historicista-humanista del marxismo nació en los presentimientos y el surco de la Revolución del 17. Tenía entonces el sentido de una violenta protesta contra el mecanicismo y el oportunismo de la II Internacional. Hacía una llamada directa a la conciencia y a la voluntad de los *hombres* para rechazar la guerra, derrocar el capitalismo, y hacer la revolución. Rechazaba, sin contemplación, todo lo que podía, *en la teoría misma*, diferir o ahogar esta llamada urgente a la responsabilidad histórica de los hombres reales volcados a la revolución. Exigía al mismo tiempo *la teoría de su voluntad*. Es por eso por lo que proclamaba un retorno radical a Hegel (el joven Lukács, Korsch) y elaboraba una teoría que ponía la doctrina de Marx en relación de *expresión* directa con la clase obrera. De esta fecha data la famosa oposición entre «ciencia burguesa» y «ciencia proletaria», en la que triunfaba una interpretación idealista y voluntarista del marxismo como expresión y producto exclusivo de la práctica proletaria. Este humanismo «izquierdista» designaba al proletariado como el lugar y el misionero de la esencia humana. Si estaba destinado al papel histórico de liberar al hombre de su «alienación» era por la negación de la esencia humana de la que era la víctima absoluta. La alianza de la filosofía y del proletariado, anunciada por los textos de juventud de Marx, dejaba de ser una alianza entre dos partes exteriores una a la otra. El proletariado, esencia humana en rebelión contra su negación radical, se tornaba la afirmación revolucionaria de la esencia humana: el proletariado era así *filosofía en acto* y su práctica política la filosofía misma. El papel de Marx se reducía entonces a conferir a esta filosofía actuada y vivida en su lugar de nacimiento la simple forma de la conciencia *de sí*. A ello se debe el que se proclamara al marxismo «ciencia» o «filosofía» «proletarias», expresión directa, producción directa de la esencia humana por su único autor histórico, el proletariado. La tesis kautskiana y leninista de la producción de la teoría marxista por una práctica teórica específica, *fuera* del proletariado, y de la «*importación*» de la teoría marxista en el movimiento obrero, era rechazada sin contemplación —y todos los temas del espontaneísmo se precipitaban en el marxismo por la brecha del universalismo humanista del proletariado. Teóricamente, este «humanismo» y este «historicismo» revolucionario se declaraban discípulos tanto de Hegel como de los textos de juventud, en tal caso accesibles, de Marx. No me referiré a sus efectos políticos: algunas tesis de Rosa Luxemburg sobre el imperialismo y la desaparición de las leyes de la «economía política» en el régimen socialista: el «*Proletkult*»; las concepciones de la «oposición obrera», etc.; y, de una manera general, el «voluntarismo» que ha marcado profundamente, hasta en las formas paradójicas del dogmatismo staliniano, al período de la dictadura del proletariado en la URSS. Incluso hoy este «humanismo» y este «historicismo» despiertan ecos verdaderamente revolucionarios en los combates políticos emprendidos por los pueblos del Tercer Mundo para conquistar y defender su independencia política y comprometerse en la vía socialista. Pero estas ventajas ideológicas y políticas se pagan, como lo advirtió admirablemente Lenin, con ciertos efectos de la lógica, que ponen en juego, y que producen inevitablemente, llegado el día, tentaciones idealistas y voluntaristas en la concepción y en la práctica económica y política, pudiendo aún llegar a

provocar, gracias a una coyuntura favorable, por una inversión paradójica pero también necesaria, concepciones teñidas de reformismo y oportunismo, o simplemente revisionistas.

Es, en efecto, propio de toda concepción *ideológica*, sobre todo si se subordina a una concepción científica invirtiéndola en su sentido, el ser gobernada por «intereses» exteriores a la única necesidad del conocimiento. En este sentido, es decir, con la condición de darle el objeto del que habla sin saberlo, el historicismo no carece de valor teórico, ya que describe bastante bien un aspecto esencial a toda *ideología*, que recibe su sentido de los intereses *actuales* al servicio de los cuales está sometida. Si la *ideología* no expresa la esencia objetiva total de su tiempo (la esencia del presente histórico), puede, al menos, expresar bastante bien, gracias al efecto de ligeros desplazamientos de acentos interiores, los cambios actuales de la situación histórica: a diferencia de una ciencia, una ideología es a la vez teóricamente cerrada y políticamente flexible y adaptable. Se inclina a las necesidades del tiempo, pero sin movimiento aparente, contentándose con reflejar a través de alguna modificación insensible de sus propias relaciones internas, los cambios históricos que tiene por misión asimilar y dominar. El ejemplo ambiguo del *aggiornamento* del Vaticano II bastaría para darnos una explosiva prueba: efecto y signo de una evolución indiscutible, pero al mismo tiempo hábil recuperación de la historia, gracias a una coyuntura inteligentemente utilizada. La ideología cambia entonces, pero insensiblemente, conservando su forma ideológica; se muda pero con un movimiento inmóvil, que la mantiene en su lugar y en su papel de ideología. Es este movimiento inmóvil el que refleja y expresa, como lo decía Hegel de la filosofía misma, lo que sucede en la historia, sin jamás saltar por encima su tiempo, ya que ella no es sino este mismo tiempo *tomado* en la captura de un reflejo espectacular, justamente para que los hombres se *tomen* en él. Es por esta razón esencial por lo que el humanismo revolucionario, eco de la Revolución del 17, puede servir hoy de *reflejo* ideológico a preocupaciones políticas o teóricas variadas, unas todavía emparentadas, con sus orígenes, las otras más o menos extrañas a ellos.

Este humanismo historicista puede servir, por ejemplo, de aval teórico a intelectuales de origen burgués o pequeñoburgués, que se plantean, y a veces en términos auténticamente dramáticos, la cuestión de saber si son, con pleno derecho, miembros activos de una historia que se hace, como lo saben o temen, fuera de ellos. He aquí quizás el problema más profundo de Sartre. Está totalmente contenido en su doble tesis de que el marxismo es «la filosofía insuperable de nuestro tiempo»; y de que ninguna obra literaria o filosófica vale una hora de esfuerzo ante el sufrimiento de un miserable reducido al hambre y a la agonía por la explotación capitalista. Comprometido en esta doble declaración de fidelidad: a una idea del marxismo por un lado y a la causa de todos los explotados por el otro, Sartre se asegura de que puede verdaderamente desempeñar un papel, más allá de las «palabras» que produce y que considera irrisorias, en la inhumana historia de nuestros tiempos, por una teoría de la «razón dialéctica» que asigna a toda racionalidad (teórica), como a toda dialéctica (revolucionaria) el único origen trascendental del «proyecto» humano. El humanismo historicista toma así en Sartre la forma de una exaltación de la libertad humana la que, al lanzarse libremente en su combate, comulga con la libertad de todos los oprimidos que desde la larga noche olvidada de las rebeliones de esclavos luchan por un poco de luz humana.

El mismo humanismo, por poco que se desplace en él algún acento, puede servir a otras causas, según la coyuntura y las necesidades: por ejemplo, a la protesta contra los errores y los crímenes del período del «culto a la personalidad», a la impaciencia por verlos arreglados, a la esperanza de una verdadera democracia socialista, etc. Cuando estos sentimientos políticos quieren darse un fundamento teórico, lo buscan siempre en los mismos textos y en los mismos conceptos: en tal o cual teórico salido del gran período después del 17 (y ello explica las ediciones del joven Lukács y de Korsch, y la pasión por algunas fórmulas equívocas de Gramsci), o en los textos humanistas de Marx: sus obras de juventud; en «el humanismo real», en «la alienación», en lo «concreto», en la historia, la filosofía o la psicología «concreta».[30]

Sólo una lectura crítica de las obras de *juventud* de Marx y un estudio en profundidad de *El Capital* puede aclararnos el sentido y los peligros de un humanismo y un historicismo *teóricos* extraños a la problemática de Marx.

Se recordará quizás el punto de partida que nos condujo a emprender este análisis del malentendido sobre la historia. Señalé que la manera con la cual Marx se pensaba a sí mismo podía surgir de los juicios en los cuales pesa los méritos y los defectos de sus predecesores. Indiqué, al mismo tiempo, que debíamos someter el texto de Marx no a una lectura inmediata, sino a una *lectura «sintomática»*, para discernir, en la aparente continuidad del discurso, las lagunas, los blancos y las debilidades del rigor, los lugares donde el discurso de Marx no es más que lo no-dicho de su silencio, que surge en su propio discurso. Mostré uno de esos sín-

tomas teóricos en la forma en que Marx se enfrenta a la ausencia de un concepto en sus predecesores, la ausencia del *concepto* de plusvalía: «generosamente» (como lo dice Engels) trata esta ausencia como si fuera la ausencia de una palabra. Acabamos de ver lo que pasa con otra *palabra*, la palabra *historia*, cuando surge en el discurso crítico que Marx dirige a sus predecesores. Esta palabra, que parece una palabra llena, es de hecho una palabra teóricamente vacía, en la inmediatez de su evidencia, o, mejor dicho, es el lleno-de-la-ideología.[31] Aquel que lea *El capital* sin plantearse la pregunta crítica de su objeto no ve en esta palabra que le «habla» ninguna malicia; sigue ingenuamente el discurso cuya primera palabra puede ser ésta, el discurso ideológico de la historia, después el discurso historicista. Las consecuencias teóricas y prácticas no tienen, se ha visto y se comprende, la misma inocencia. Por el contrario, en una lectura epistemológica y crítica, no podemos no escuchar, bajo esta palabra proferida, el silencio que recubre, no ver lo blanco del rigor suspendido, sólo un instante, en lo negro del texto; correlativamente no podemos no escuchar bajo este discurso, aparentemente continuo, pero de hecho interrumpido y subyugado por la irrupción amenazante de un discurso reprimido, la voz silenciosa del verdadero discurso; no podemos dejar de restaurar el texto, para restablecer la continuidad profunda. Es aquí donde la identificación de los puntos precisos de debilidad del rigor de Marx se hace uno con el reconocimiento de este rigor: es su rigor el que nos designa sus debilidades; y en el instante puntual de su silencio provisorio, no hacemos otra cosa que entregarle la palabra que es la suya.

1. Gramsci: «No, las fuerzas mecánicas no prevalecen jamás en la historia; son los hombres, las conciencias, es el espíritu el que plasma la apariencia exterior y termina siempre triunfando... la ley natural y el curso fatal de los acontecimientos en manos de pseudohombres de ciencia fue sustituido por la voluntad tenaz del hombre.» (Texto publicado en *Rinascita*, 1957, pp. 149-158. Citado por Mario Tronti en *Studi Gramsciani*. Editori Riuniti, 1959, p. 306.)

2. Sería preciso consagrar todo un estudio a estas metáforas típicas, a su proliferación alrededor de un centro, que tienen por misión rodear, al poder llamar al concepto por su propio nombre.

3. El hecho y la necesidad de este desajuste no son propios de Marx, sino de todo esfuerzo de fundación científica y de toda producción científica en general; su estudio depende de una teoría de lo teórico, cuya necesidad comprobamos aquí nuevamente.

4. *Einleitung...*, pág. 637. *Contribution...*, pág. 170.

5. Ed. A.: I, 89. Ed. E.: I, 40. Ed. F.: I, 87.

6. *Einleitung...*, pág. 637. *Contribution...*, pág. 170.

7. Ed. A.: I, 74. Ed. E.: I, 26. Ed. F.: I, 73.

8. Esto no es falso, por cierto, pero cuando se relaciona directamente esta limitación con la «historia», se corre el riesgo, aquí nuevamente, de invocar simplemente el concepto *ideológico* de la historia.

9. Ed. A.: I, 74. Ed. E.: I, 26. Ed. F.: I, 73.

10. Ed. A.: I, 89. Ed. E.: I, 40. Ed. F.: I, 87.

11. Ed. A.: I, 88. Ed. E.: I, 39. Ed. F.: I, 86.

12. *Einleitung...*, pág. 635. *Contribution...*, págs. 168-169.

13. *Einleitung...*, p. 636. *Contribution...*, pág. 169.

14. *Il materialismo storico e la filosofia di B. Croce*, Einaudi, pág. 159. [*El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, Editorial Lautaro, Argentina, 1958, pág. 169.]

15. En el sentido definido en *La revolución teórica de Marx*, página 202 ss.

16. «Si nos atenemos a la definición que da B. Croce de la religión, como una concepción del mundo que llegaría a ser norma de vida, y si norma de vida no se entiende en sentido libresco, sino como norma realizada en la vida práctica, la mayor parte de los hombres son filósofos en la medida en que actúan prácticamente y en cuanto, en sus acciones prácticas, se halla contenida implícitamente una concepción del mundo, una filosofía.» *Op. cit.*, Ed. I.: pág. 21. Ed. E.: pág. 29.

«Pero ahora se plantea el problema fundamental de toda concepción del mundo, de toda filosofía que se haya convertido en un movimiento cultural, una "religión", una "fe", lo que ha producido una actividad práctica y una voluntad, y que se encuentra contenida en esta última, como premisa teórica implícita (una "ideología", se podría decir, si al término ideología se le diera el sentido más elevado de una concepción del mundo que se manifiesta implícitamente en el arte, en el derecho, en la actividad económica, en todas las manifestaciones de la vida individual y colectiva).

»En otras palabras, el problema que se plantea es el de conservar la unidad ideológica en el bloque social, cimentado y unificado, precisamente, por esta ideología...» Ed. I.: pág. 7; Ed. E.: pág. 16.

Se habrá notado que la concepción de una ideología que se manifiesta «implícitamente» en el arte, en el derecho, en la actividad económica, en «todas las manifestaciones de la vida individual y colectiva», está muy próxima a la concepción hegeliana.

17. «Todos los hombres son filósofos.» *El materialismo histórico...*, Ed. I.: pág. 3, Ed. E.: pág. 11.

«Puesto que actuar es siempre actuar *políticamente*, ¿no podría decirse que la filosofía real de cada uno está contenida por entero en su

política?... no se puede, pues, separar la filosofía de la política y se puede mostrar igualmente que la elección y la crítica de una concepción del mundo son también un acto político.» *Ibid.*, Ed. I.: pág. 6; Ed. E.: págs. 14-15.

«Si es verdad que toda filosofía es la *expresión* de una sociedad, ella debería reaccionar sobre la sociedad, determinar ciertos efectos, positivos y negativos; la medida en que reacciona es la medida de su alcance histórico, del hecho de que no sea "elucubración" individual, sino "hecho histórico".» *Ibid.*, Ed. I.: págs. 23-24; Ed. E.: pág. 32.

«La identidad de la historia y de la filosofía es inmanente al materialismo... La proposición de que el proletariado alemán es el heredero de la filosofía clásica alemana contiene justamente la identidad de la historia y de la filosofía...» *Ibid.*, Ed. I.: pág. 217; Ed. E.: p. 215. Ver las páginas 232-234 y 230-232, respectivamente.

18. Lo que implica el concepto de «historicismo», tomado en este sentido, lleva un nombre preciso en el marxismo: es el problema de la unión de la teoría y de la práctica, particularmente, el problema de la unión de la teoría marxista y del movimiento obrero.

19. *Materialismo storico...*, pp. 8-9.

20. «La filosofía de la praxis deriva ciertamente de la concepción inmanentista de la realidad, pero en la medida en que esta última ha sido purificada de todo aroma especulativo y reducida a la pura historia o historicidad o al puro humanismo... no sólo la filosofía de la praxis está ligada al inmanentismo, sino que también su concepción subjetiva de la realidad, en la medida en que la invierte, la explica como hecho histórico, como "subjetividad histórica" de un grupo social, como hecho real, que se presenta como fenómeno de "especulación filosófica y es simplemente un acto práctico, la forma de un contenido concreto social y la manera de conducir el conjunto de la sociedad a constituirse en una unidad moral... *Materialismo storico...*, pág. 191; Ed. E.: pp. 190-191.

O también: «Si es necesario, en el eterno decurso de los acontecimientos, fijar conceptos, sin los cuales la realidad no podría ser comprendida, es preciso también, y es absolutamente indispensable, fijar y recordar que realidad en movimiento y concepto de la realidad, si pueden ser distinguidos *lógicamente*, deben ser concebidos *históricamente* como unidad inseparable.» *Ibid.*, Ed. I.: pág. 212. Ed. E.: pág. 214.

Las resonancias del historicismo bogdanoviano son evidentes en el primer texto; en el segundo figura la tesis empirista-especulativa de todo historicismo: la identidad del concepto y del objeto *real* (histórico).

21. Ver las páginas sorprendentes de Gramsci sobre la ciencia, *Materialismo storico...*, pp. 54-57; Ed. E.: págs. 63-66.

«En realidad, también la ciencia es una superestructura, una ideología» (pág. 56). Ver también pág. 162. Ed. E.: pág. 65, ver también pág. 160.

22. Sobre el concepto de mediación, ver Prefacio, parágrafo 18.

23. *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, 1960, pág. 17.

24. Se encuentra también en Gramsci (*Materialismo storico...*, página 197) en términos claros la distinción sartriana de la filosofía y de la ideología.

25. Se puede observar el *efecto* inverso debido a las mismas razones estructurales: también se puede decir que en Sartre la ciencia marxista de la historia *llega a ser filosofía*.

26. Ver Gramsci, en su crítica al manual de Bujárin; Colletti (*passim*).

27. Gramsci, *Materialismo storico...*, pág. 133. *El materialismo histórico...*, pág. 137.

28. Hace un instante, hablaba yo de los orígenes propios de la filosofía de Sartre. Sartre piensa en Descartes, Husserl y Hegel, pero su pensamiento más profundo proviene, sin duda, de *Politzer* y (por paradójico como pueda parecer este acercamiento) secundariamente de Bergson. Ahora bien, Politzer es el Feuerbach de los tiempos modernos; su *Critique des fondaments de la psychologie* es la crítica de la psicología *especulativa* en nombre de una psicología *concreta*. Los temas de Politzer pudieron ser tratados por Sartre como «filosofemas»: no abandonó su inspiración; cuando el historicismo sartriano invierte la «totalidad», las *abstracciones* del marxismo dogmático en una teoría de la subjetividad *concreta*, «repite» también, en otros sitios y en relación a otros objetos, una *inversión* que de Feuerbach al joven Marx y a Politzer no hace sino *conservar*, bajo la apariencia de una crítica, una misma problemática.

29. Esta introducción subrepticia es usual en todas las interpretaciones humanistas del marxismo.

30. Véase *La Nouvelle Critique*, núms. 164 ss.

31. Analógicamente se pueden aproximar este caso del síntoma, del *lapsus* y del sueño, que para Freud es lo «pleno del deseo».

LOUIS ALTHUSSER

ACERCA DE GRAMSCI

CARTA A DAL SASSO (RINASCITA),

París, 11 de diciembre, 1967

Querido camarada:

He leído con mucho interés la reseña que dedicó usted en *Rinascita* a mi texto «El marxismo no es un historicismo», publicado recientemente por la revista *Trimestre.*

He apreciado mucho los matices de su crítica, siempre atenta, hasta en sus reservas más netas, a lo que he tratado de «decir», aun allí donde no logré verdaderamente hacerlo.

Usted tiene razón: el acercamiento brutal que establezco entre ciertos temas de Gramsci y algunas tesis de Colletti está presentado sin las justificaciones históricas y teóricas necesarias.

Comprendo sus escrúpulos en lo que concierne a la interpretación de ciertas fórmulas «teóricas» de Gramsci, las que no pueden ser juzgadas haciendo abstracción de su pensamiento «concreto». Pero estará usted de acuerdo conmigo en que no basta la mención de la existencia del «pensamiento *concreto*» de un autor para disipar automáticamente los equívocos que pueden estar contenidos en la existencia de las fórmulas «abstractas» de su «teoría». Entre la teoría abstracta y el pensamiento concreto de un autor tan maduro, responsable y consciente como Gramsci, existe, sin duda, una profunda unidad de inspiración. Si alguna de sus fórmulas «teóricas», «abstractas» está sujeta a equívoco, es imprescindible saber si su «pensamiento concreto» ha registrado y consagrado («concretamente») o, al contrario, corregido y disipado («concretamente») *este equívoco. La existencia* de un «pensamiento

concreto» no es *forzosamente* la prueba de una corrección del equívoco de una fórmula «abstracta». La corrección de este equívoco debe ser *mostrada* en el «pensamiento concreto», para que la invocación de este «pensamiento concreto» no valga como mera garantía moral.

Ahora bien, debo confesar que los mejores estudios sobre el «pensamiento» de Gramsci que he podido leer no han disipado verdaderamente el equívoco «teórico» de que voy a hablar.

He aquí *exactamente el punto, muy precisamente localizado*, en que creo poder discernir este equívoco «teórico».

Contra toda la corriente positivista de la interpretación del marxismo —y a este respecto su mérito es inmenso, porque tuvo la lucidez y el coraje de luchar contra las opiniones dominantes— Gramsci ha visto y pensado bien *una* de las dos determinaciones constitutivas de toda *filosofía*: la relación que la filosofía establece con la *política.*

Pero no ha visto, aislado y pensado verdaderamente, *la otra*: la relación que la filosofía establece con las ciencias.

Teóricamente hablando, éste es el punto de Gramsci; muchos filósofos marxistas italianos lo han señalado claramente. Gramsci defiende en textos por lo demás superficiales y rápidos una concepción manifiestamente insuficiente, si no falsa, de las ciencias. Se contenta con repetir fórmulas extremadamente equívocas y dudosas de Croce: teoría «instrumentalista» de las ciencias + teoría «superestructuralista» de las ciencias.

Consideradas en lo que pueden designar de *objetivo*, estas fórmulas se limitan a señalar:

La primera, *el lugar* que una ciencia ocupa en una práctica determinada, donde ello no es más que *un* elemento entre otros, y la función que ejerce en esta práctica (por ejemplo, la teoría marxista es *uno* de los elementos de la práctica política marxista, y desempeña allí, entonces, el papel «instrumental» de «método» y «guía» para la «acción»). De ahí el «instrumentalismo».

La segunda, *el lugar* que las ciencias ocupan en una formación social dada, en relación a sus «instancias» (infraestructura, superestructura juridicopolítica, superestructura «ideológica»). En este sentido, las ciencias ocupan un lugar «al lado de la superestructura». De allí el «sperestructuralismo».

Pero estas fórmulas, que asignan a las ciencias un lugar dentro de *tópicos*, no dan cuenta de lo propiamente distintivo de ellas: la producción de conocimientos *objetivos.*

De esto se desprende una consecuencia muy importante.

Como Gramsci no piensa la relación específica que la filosofía

establece con las ciencias, tiende constantemente a reducir y a asimilar por completo, salvo una simple diferencia formal, la «filosofía» a la «concepción del mundo».

En efecto, lo que distingue, a ojos de Gramsci, la filosofía («filosofías») de la concepción del mundo (de todos los hombres; en tanto que cada hombre tiene una «concepción del mundo», Gramsci dice que «*todo hombre es filósofo*») es sólo aquello que él llama una mayor «*coherencia*». Queda claro que esta diferencia es puramente formal porque Gramsci la califica como una mera diferencia en el grado de «coherencia», sin explicar la razón de esta «coherencia» ni de esta diferencia de grado. Por cierto, Gramsci habla también del carácter «sistemático», del carácter «racional» de la filosofía (de los filósofos y del marxismo), pero estos términos, que no explican nada específico, no hacen más que *repetir*, bajo otras formas, el carácter ya afirmado de la «coherencia».

Ahora bien, la coherencia, la sistematicidad, o incluso la racionalidad, no son, como tales, criterios específicos, distintivos de la *filosofía*. Hay presentaciones perfectamente coherentes, sistemáticas y aun «racionales» de *concepciones del mundo* que no es posible confundir con la filosofía, por ejemplo presentaciones teóricas de la concepción religiosa del mundo en la teología.

En realidad, para dar cuenta de lo que Gramsci quiere designar como propio de la filosofía cuando invoca su «coherencia», es necesario hacer intervenir la relación específica que establece la filosofía con las ciencias. Es esta relación la que confiere a la filosofía los caracteres descritos por Gramsci (coherencia, sistematicidad, racionalidad), pero entonces estos caracteres dejan de ser formales, porque adquieren un contenido preciso, definido no por la «racionalidad« *en general*, sino por *la* forma específica de «racionalidad» dominante que existe, en un momento dado, en las ciencias con las que la filosofía establece una relación específica. Las «concepciones del mundo» contemporáneas, por el contrario, o bien no establecen ninguna relación con las mismas ciencias, o bien establecen con ellas una «relación» enteramente distinta de la relación filosófica.

Este análisis esquemático (suponiendo que no es falso) muestra que las filosofías establecen una relación determinada con las «concepciones del mundo» existentes. Esta relación es, por cierto, en definitiva, una relación orgánica de la filosofía con la *política*, porque las concepciones del mundo no existen, en la lucha de clases ideológica (momento de la lucha de clases en sentido propio, esto es, de la política), sino como opuestas. Pero las filosofías no pueden ser definidas por esta relación única con la política (si

así fuera, no serían más que meras concepciones del mundo, aun si estas concepciones del mundo fueran «políticas»). Se definen como filosofías (y ésta es su diferencia *específica*) por la particular relación que establecen, *al mismo tiempo*, con las ciencias, más precisamente, con la forma de «racionalidad» dominante que existe en ese momento en las ciencias.

La implicación de esta doble relación constituye una combinación *original* que hace *existir* propiamente a las filosofías como *filosofías*, distintas a la vez de las concepciones del mundo y de las ciencias. Así se comprende que las filosofías impliquen concepciones del mundo o, más bien, que se encuentren «implicadas» en éstas: de allí la *validez* de la teoría de Engels y Lenin de la *lucha* de dos teudencias, materialista e idealista, en la historia de la filosofía, lucha que consiste en una *lucha* ideológica de *clases* entre las concepciones del mundo opuestas. Se comprende, al mismo tiempo, que las filosofías sean distintas de otras concepciones del mundo *no-filosóficas* porque, a diferencia de las meras concepciones del mundo, establecen una relación específica con las ciencias.

Habría que reconocer que en estas condiciones Gramsci no pudo dar, desprovisto de una correcta concepción de las ciencias y de la relación específica que la filosofía establece con las ciencias, una definición completa y correcta de la filosofía. Vio correctamente la relación fundamental de la filosofía con la política, pero no discernió la relación específica de la filosofía con las ciencias. De allí resulta un equívoco cierto en su concepción «teórica» de la filosofía. Que yo sepa, este equívoco «teórico» no fue corregido por el «pensamiento concreto» de Gramsci.

Si se toma en consideración este equívoco, se comprenderá fácilmente que haya podido provocar la tendencia, sensible en Gramsci, a confundir la filosofía marxista (materialismo dialéctico) con la ciencia de la historia (cuya «teoría general» es el «materialismo histórico»). Esta confusión es consagrada en Gramsci 1) por la supresión del término clásico de Materialismo Dialéctico (al que reprocha sus resonancias positivistas, sin discernir el contenido efectivo que designa esta apelación, a saber, la relación de la filosofía con las ciencias), y 2) por la amalgama de la ciencia de la historia y de la filosofía bajo la expresión *única* de «filosofía de la praxis». Creo que en este caso no se trata de una mera recomposición terminológica sin efectos teóricos ni prácticos.

Estoy perfectamente de acuerdo: en mi insistencia en las ciencias debe haber algo de la «tradición cultural francesa», de su «ilustración». Pero no creo que se pueda zanjar seriamente la cuestión objetiva de una teoría correcta de las ciencias, y de la

relación de la filosofía con las ciencias, mediante una simple explicación de tipo historicista: «sociología del conocimiento». Tampoco se podría zanjar la cuestión de las tesis correspondientes de Gramsci por una explicación sociologista que hiciera intervenir únicamente la «tradición italiana». Hemos ganado ya una perspectiva suficiente frente a nuestras propias «tradiciones nacionales» respectivas, y, como *marxistas-leninistas*, estamos ya bastante prevenidos contra el relativismo sociologista, que no es otra cosa que un producto directo de la ideología burguesa respecto de la concepción de la historia, como para poder rechazar este simple punto de vista «comparatista», que funciona como pura y simple ideología cuando pretende dar cuenta del contenido *teórico* de una proposición. Tal «sociologismo» es, por así decirlo, un «excelente» ejemplo de los estragos que puede ejercer la concepción «historicista» vulgar del marxismo.

Digo «vulgar», pensando que la concepción gramsciana del «historicismo», a pesar de sus equívocos objetivos, estaba lejos de ser «vulgar». Pero, justamente, la experiencia que podemos hacer cada día, y en las más variadas circunstancias posibles, de los efectos teóricos y prácticos *nefastos* del equívoco objetivo que contiene, a pesar de todas las precauciones de Gramsci, la noción de «historicismo» (aun si para escapar al relativismo se lo declara «absoluto») nos *obliga* a plantear la cuestión de la «instrumentalidad» de su empleo, y, más allá de esta cuestión puramente pragmatista, la de su *validez teórica*.

Sobre todo, debemos «salvar», salvaguardar, aquello que el «historicismo» de Gramsci contiene de *auténtico*, a pesar de su formulación dudosa y de sus inevitables equívocos teóricos. Lo que el «historicismo» tiene de auténtico en Gramsci es, esencialmente, la afirmación de la naturaleza *política* de la filosofía, la tesis del carácter *histórico* de las formaciones sociales (y de los modos de producción que las componen), la tesis correlativa de la *posibilidad* de la revolución, la exigencia de *«unión de la teoría y la práctica»*, etc. ¿Por qué no designar por su nombre, consagrado por una larga tradición, estas realidades?

Por el contrario, si persistimos en querer «salvar» aquello que el historicismo de Gramsci contiene de auténtico, debemos evitar, a cualquier precio, comprometerlo (y el simple uso de la palabra nos solicita constantemente a ello) con las ideologías relativistas (burguesas) del conocimiento, que creen poder dar cuenta de un contenido teórico objetivo (conocimiento científico *verdadero* o tesis filosófica *justa*) reduciéndolo exclusivamente a sus condiciones «históricas».

La historia de los contenidos *teóricos* (esto es, científicos y filosóficos, en el sentido estricto de estos términos) es, sin duda, una *historia*. Pero:

1. Esta historia no debe ser concebida como el mero devenir empírico registrado en una crónica: es necesario pensarla dentro de los conceptos teóricos de la ciencia marxista de la historia.

2. Es una historia *sui generis* que, sin dejar de estar inscrita en la historia de las formaciones sociales y de estar articulada sobre esta historia (que es lo que en general se llama, sin más, Historia), no es reductible, pura y simplemente, a esta Historia de las formaciones sociales, aun concebida fuera de todo empirismo, dentro de los conceptos marxistas de la ciencia de la historia.

Pero la mención de estas distinciones, enteramente esenciales, nos remite, una vez más, a la interpretación del marxismo y, entre otros, a Gramsci. Podemos sospechar que también sobre este punto, quiero decir, sobre la manera de concebir la naturaleza de la *ciencia* marxista de la historia (en su diferencia con la *filosofía* marxista), los equívocos de Gramsci respecto de las ciencias y de la filosofía (ante todo su silencio acerca de la relación de la filosofía con las ciencias), no dejan de tener consecuencias teóricas y prácticas.

Espero tener alguna vez la ocasión de hablar más largamente de ello. Pero me alegría en extremo que nuestros camaradas italianos, que conocen *bien* no sólo la «teoría abstracta» de Gramsci, sino *también* su «pensamiento concreto», contribuyeran por su parte a una reflexión cuya importancia no puede pasarles inadvertida.

Muy fraternalmente suyo,

L. ALTHUSSER

NICOLA BADALONI

GRAMSCI HISTORICISTA FRENTE AL MARXISMO CONTEMPORANEO *

1. ¿Tiene el marxismo algo que ver con el historicismo? De prestar oídos a las críticas más recientes que se han dirigido a este último, habría que concluir que no; el historicismo marxista sería algo así como una invención provinciana de la cultura italiana. Pero en realidad (y en lo que respecta a esa segunda cuestión) las cosas no han ocurrido exactamente así, puesto que ha habido otros lugares donde se ha establecido una vinculación entre historicismo y marxismo. Efectivamente, el conocido libro de Karl Popper *The poverty historicism*[1] es una refutación del marxismo que se presenta como refutación del historicismo.

Según Popper, el término *historicismo* subraya la inutilidad de cambiar el cuadro interno de una situación determinada; no es que para Popper el historicismo no sea una filosofía del cambio, sino que aquél se constituye en una filosofía del cambio *total* impreciso. Jugando hábilmente con el sentido de dicha totalidad a Popper le resulta fácil considerar la instancia de la totalidad del cambio como un rechazo del mismo y ver el marxismo en general como una doctrina que, frente al desarrollo social, acaba asegurando que nadie puede cambiar el mundo (a pesar de haber subrayado que los filósofos después de interpretar el mundo de diversas maneras se aprestan a cambiarlo).

* Publicado en *Prassi rivoluzionaria e storicismo in Gramsci, Critica marxista,* cuaderno n.° 3, suplemento al n.° 1 de 1967. (Traducción de F. Fernández Buey.)

El proceder de Popper es, por tanto, doble. Por una parte, hace desaparecer el cambio como totalidad tras una niebla de misticismo en la que resulta imposible distinguir; por otra, subraya que la parcialidad del cambio exige un discurso acerca del tejido social real, es decir, exige técnicas de comprobación concretas y determinadas. En ese contexto, evidentemente, el *historicismo* aparece como una filosofía de lo nebuloso y de lo mítico.

Realmente es una desgracia (para Popper, por supuesto) que el marxismo no pueda reconocerse en semejante cuadro. Sin embargo, su disección no deja de ser aguda al enfrentar dos componentes del marxismo. Ello obliga no tanto a defender el término *historicismo* como a discutir cuáles son las razones del mismo.

2. Es cierto que Gramsci habla de historicismo, o más bien de historicismo absoluto.[2] Para ir, por tanto, rápidamente al centro del problema hay que preguntarse qué es el historicismo para Gramsci. Filosofar significa para él historizar las motivaciones prácticas y teóricas de las alternativas de la época. Desde ese punto de vista, Gramsci invierte audazmente la relación estructura/sobrestructura hasta el punto de afirmar que «la estructura puede dejar de ser fuerza exterior que aplasta al hombre, que lo asimila y que lo hace pasivo para convertirse en medio de libertad, en instrumento capaz de crear nuevas fuerzas ético-políticas, en origen de nuevas iniciativas».[3] La posibilidad del tránsito de la determinación a la libertad viene dada por la transformación de las intenciones históricas desde el nivel individual al *colectivo*. En el nivel actual de la historia humana el surgimiento de una voluntad *colectiva* es esencial para orientar la acción. Sin ese fundamento colectivo suyo (el carácter político) los valores no poseerían un carácter esencial de su misma posibilidad de ser actual, es decir, no contendrían como posibilidad su practicidad.

Gramsci establece una relación con todas las intenciones liberadoras que se han manifestado en el transcurso histórico. Las condiciones reales del sistema capitalista se definen a partir de la permanencia oculta de una esclavitud personal que condiciona la existencia misma del sistema, pero eso no puede excluir del transcurrir histórico una presencia y una presión de voluntades liberadoras que se configuran de formas varias. Estas últimas han estado en parte al servicio del sistema, pero en parte también lo rebasaban en el sentido de que establecían las premisas para el acrecentamiento del poder humano sobre la naturaleza (ciencia, técnica) o en el sentido de que la cultura moderna, desde Erasmo en adelante, ha sentido el problema de la inadecuación de las relaciones humanas respecto del nivel alcanzado por el dominio del hombre

sobre la naturaleza, o, por último, en el sentido de que los grupos sociales subalternos planteaban la exigencia de unas relaciones sociales distintas a las que de hecho habían cristalizado en el sistema capitalista.

Tal es el punto de partida de la estrategia revolucionaria propuesta por Gramsci, una estrategia en la que, frente al fascismo interpretado como generalización de las condiciones de explotación y de opresión, cobraba actualidad práctica el llamamiento a una *recuperación* de valores. El punto esencial del pensamiento de Gramsci está, empero, en el hecho de que éste habría sido impensable e insensato sin la voluntad revolucionaria colectiva. Dicha voluntad es lo que transforma en *posibilidad* lo que de otra manera no sería sino *utopía*. Según Gramsci, lo que es *utopía* para el individuo puede convertirse en opción realista (es decir, en posibilidad) para el hombre colectivo. Por ello, en un período de constreñimiento social máximo, Gramsci definirá la lucha por el socialismo como una posibilidad real que la voluntad colectiva del hombre moderno tenía abierta históricamente.

3. Desde ese punto de vista, el marxismo de Gramsci tiene dos componentes. La primera de ellas puede definirse como *realización de la utopía*. Aunque esa fórmula puede ser malinterpretada, se aclara si se tiene en cuenta las propuestas historiográficas de Gramsci, así como algunos de sus intereses sociológicos.

Tanto las primeras como los segundos implican una cierta sistematización de la relación entre *economía* e *historia*. Para Gramsci, el marxismo como teoría ha sabido descubrir de una manera específica la historicidad del sistema económico burgués. La crítica de la economía política «parte del concepto de la historicidad del "mercado determinado" y del "automatismo" del mismo, mientras que los economistas puros conciben esos elementos como "eternos", "naturales". La crítica analiza de forma realista las relaciones existentes entre las fuerzas que determinan el mercado, profundiza en sus contradicciones, valora las posibilidades de modificación inherentes al surgimiento de nuevos elementos y al reforzamiento de los mismos, y pone de manifiesto la "caducidad" y "sustituibilidad" de la ciencia crítica».[4]

Gramsci presupone que el sistema económico capitalista está constituido internamente «por leyes de regularidad necesaria, esto es, por leyes tendenciales, que no son leyes en el sentido del naturalismo y del determinismo absoluto, sino en un sentido "historicista" en cuanto que corresponden al "mercado determinado", es decir, a un ambiente orgánicamente vivo y articulado en los movimientos de su desarrollo».[5]

La expresión *historicista* utilizada en ese contexto no debe engañarnos. Con ella Gramsci quiere indicar aquí simplemente la funcionalidad de las leyes económicas. Más adelante aclara el sentido que hay que dar al carácter historicista de las leyes económicas al poner de manifiesto que mientras la economía estudia esas *leyes tendenciales* en su expresión cuantitativa (es decir, funcional), cuando se pasa de la economía a la historia «el concepto de cantidad se integra en el de cualidad dialécticamente, cantidad que se convierte en calidad. Cantidad = necesidad; cualidad = libertad. La dialéctica (el nexo dialéctico *cantidad-cualidad*) es idéntica a la de necesidad-libertad».[6]

No es éste el momento para discutir la terminología (hegeliana) utilizada por Gramsci en ese texto; lo importante es ver la sustancia de lo que se expresa con ella. En primer lugar se trata del hecho de que Gramsci no afronta el problema teórico del marxismo desde el punto de vista de la crítica de la economía política, sino que propone reestructurar el patrimonio teórico de los conocimientos humanos de la naturaleza, de la historia y de la sociedad en un campo homogéneo en el que cada uno de esos elementos tiene un puesto relacionado con la *voluntad* que expresa.

Lo que Gramsci propone es la interpretación de todo el campo histórico en términos de *ideas-voluntades*. Eso significa la delimitación de un campo de investigación en el cual se efectúa «el tránsito lógico de toda concepción del mundo a la moral en concordancia con él, de toda filosofía a la acción que de ella se desprende».[7] Dicho campo es totalizante en el sentido de que puede referir a los criterios propios todos los modos posibles del conocimiento y de la praxis, lo cual no significa, sin embargo, que los criterios elegidos sean los únicos posibles.

La economía política burguesa y las leyes de la misma que hacen funcional la explotación del hombre por el hombre se retraducen también, mediante la expresión teórica abstracta de dicha explotación, en voluntad realizadora de la misma. Por ello Gramsci puede delinear (refiriéndose al presente) el conflicto entre esa voluntad y otra voluntad colectiva que se presenta como revolucionaria. Más en concreto, Gramsci cree que toda una serie de valores (es decir, de voluntades concretas) hegemonizados por voluntades explotadoras puede separarse de éstas y hallar una nueva ubicación en el ámbito de un sistema de valores distinto.

Esta concepción gramsciana se apoya en la convicción de que la *cultura* (tomada en la significación sociológica que tiene en una formación social concreta) no se ha reducido siempre incondicionalmente a la función de mantener el sistema económico dominan-

te. Con frecuencia, la cultura ha planteado exigencias de *universalidad* (universalidad del disfrute, igualdad del disfrute, etc.) que se han distorsionado en un sentido metafísico. Gramsci sabe perfectamente que en su forma mistificada, dicha universalidad ha resultado inofensiva y que incluso a veces se ha convertido en elemento de sustentación de la dominación. Pero, por una parte, la cultura no se reduce totalmente a eso y, por otra, se ve hoy asediada por otras voluntades. La religión, por ejemplo, es considerada por Gramsci como «la más gigantesca utopía, esto es, la más gigantesca metafísica que ha existido en la historia, porque es el intento más grandioso de conciliar en forma mitológica las contradicciones reales de la vida histórica».[8]

La religión ha transferido a otro mundo (utopía) las exigencias de este mundo, y sin embargo, precisamente por ello, es una señal de que «las ideas de igualdad, de fraternidad, de libertad fermentan entre los hombres, en aquellos estratos de hombres que no se ven como iguales, ni como hermanos de los otros hombres, ni como libres en comparación con ellos. Así ha ocurrido que en todo movimiento radical de multitudes, en una forma o en otra y con caracteres e ideologías determinadas, se han planteado reivindicaciones».

Sobre el fondo de esa concepción de la universidad mistificada cobra sentido precisamente el paso antes mencionado acerca de la relación cantidad/cualidad. No se trata de proponer una jerarquía de tipo idealista entre dos esferas heterogéneas (mundo económico y mundo de los valores), puesto que la historización del mundo económico ha tomado ya significación por su trasplante al campo de las ideas-voluntades. Únicamente en el interior de este campo homogéneo es donde resulta posible trazar una jerarquía de fines; y es después de que se ha hecho lógicamente funcional la posibilidad de la comparación en dicho campo homogéneo cuando la voluntad mistificada de conseguir la igualdad asume su significación real. En la época en que el socialismo se ha convertido ya en una realidad, esa voluntad no tiene frente a sí un mundo de *cosas* que desarticula toda intencionalidad humana, sino que tiene que enfrentarse con otras voluntades cristalizadas en cosas. Por ello el descubrimiento de la historicidad del mercado determinado (o, dicho de otra manera, la posibilidad del socialismo) puede ser ya, no una alternativa utópica destinada a encubrir las contradicciones, sino una fuerza ideal voluntaria capaz de traducir lo que aparece como *objetivo* en libre posibilidad colectiva de acción.[9]

4. Este aspecto del pensamiento de Gramsci que hemos definido como *realización de la utopía* no agota, por lo demás, la totalidad de su meditación, sino que ésta se complementa con otro planteamiento que podríamos llamar *realismo crítico*.

La componeute realista es un aspecto constitutivo del pensamiento marxista. En el caso de Gramsci, sin embargo, esa componente sólo puede entenderse en conexión con la *actualización de la utopía*. El problema consiste en mostrar cómo es posible dar una fundamentación realista a la voluntad revolucionaria para que ésta sea realmente revolucionaria y no acabe siendo de nuevo cobertura utópica de las contradicciones sociales.

En ese contexto tiene una función importante la *filosofía* entendida como *crítica de las ideologías*. Desde ese ángulo Gramsci se enfrenta con Croce cuyo historicismo «es solamente el reflejo de una tendencia práctico-política, ideológica en sentido peyorativo».[10] Todas las filosofías del pasado han sido en cierta medida ideologías en sentido peyorativo, aunque se han diferenciado de éstas por su mayor coherencia interna. Pero el marxismo, en tanto que filosofía, presenta un elemento diferenciador de fondo, puesto que descubre el fundamento sociológico de la filosofía-ideología. Todas las ideologías y filosofías son sociologías al menos potenciales, es decir, son tomas de consciencia por parte de clases o grupos sociales en relación con situaciones sociales determinadas. Criticar las ideologías significa llegar al conocimiento de su validez relativa ya sea en el sentido de su «apariencia» o «historicidad», ya sea en el sentido del nexo que dichas ideologías tienen con hombres reales y fuerzas sociales determinadas. Al ser consciente de su propio *fundamento sociológico* y al mismo tiempo del *fundamento sociológico* de las otras filosofías, el marxismo contempla con ello otra componente de su carácter crítico. En ese ámbito criticista, el marxismo «se pone a sí mismo como elemento de la contradicción» y «eleva ese elemento a principio de conocimiento y, por tanto, de acción».[11]

La crítica de las ideologías (entendida como descubrimiento del fundamento sociológico de la historicidad) es una condición preliminar para la fundación de una praxis no ideológica. Esta última implica el conocimiento del nexo que relaciona las ideologías con hombres reales y fuerzas sociales determinadas; implica el conocimiento de la factualidad e historicidad de aquéllas. El problema de fondo reside, por lo tanto, en entender la relación que se establece entre esa *factualidad* y la universalidad en el sentido antes mentado. ¿Cómo una fuerza social determinada puede ser al mismo tiempo portadora de soluciones históricas concretas y de exigencias de universalidad? O, dicho con otras palabras, ¿cómo puede el marxismo, a pesar de su concepción de la determinación

económica, defender la posibilidad operativa de aquellos valores que, mistificados en el período de la opresión del hombre por el hombre, vuelven a presentarse hoy abiertos como posibilidad?

Labriola había observado ya que «la ética acaba siendo, en un cierto punto, estudio histórico de las condiciones subjetivas y objetivas del cómo se desarrolla o encuentra obstáculos para desarrollarse la moral. Solamente así, o sea, dentro de esos términos, tiene valor el enunciado de que la moral está en correspondencia con las situaciones sociales y depende, en *última instancia*, de las condiciones económicas».[12]

La alternativa entre una acentuación *formalista* de la moral y una acentuación *historicista* de la misma no induce a Labriola a reducir la primera a la segunda, sino a subrayar, en cambio, las *limitaciones actuales* impuestas a la presupuesta universalidad por las condiciones subjetivas y objetivas, así como la graduación próxima y lejana que hace posible proyectar la superación de dichas limitaciones. La solución de Labriola (en la que se interfiere la temática herbartiana del valor) ha sido recogida hoy por aquellos marxistas que aluden programáticamente a la antropología utilizando los resultados de disciplinas diversas, desde el psicoanálisis a la etnología, y asumiendo el sentido filosófico de las mismas. Sin embargo, un análisis desinteresado no lleva a establecer una alternativa entre *historicismo* y *antropología*. El hecho de que en la historia de la cultura no se haya abandonado nunca la exigencia de universalidad (y el hecho de que ésta haya adoptado formas mistificadas en relación con las condiciones históricas determinadas) no se contradice con la raíz antropológica de dicha exigencia (por ejemplo, con la búsqueda de la felicidad), sino que, al contrario, puede ser fundamentada por ésta.

Gramsci ha preferido justamente recoger los problemas antropológicos en toda la variedad con que se presentan en el mundo histórico. Es un modo de afrontar el problema. Por otra parte, el error más considerable que (en el plano filosófico) puede cometer hoy el antropólogo es precisamente considerar superflua la ulterior determinación científica que da cuenta de las condiciones subjetivas y objetivas que obstaculizan el desarrollo de los valores. Cuando no se toman en consideración dichas condiciones se abre el camino a una interpretación metafísica de los valores, una metafísica todo lo desencantada y cortés que se quiera (y justamente por ello particularmeute adaptada a nuestra época), pero metafísica al fin y al cabo.

Pero volvamos a Gramsci. ¿Cómo cree Gramsci poder resolver el problema de la relación entre determinación y exigencia de universalidad? Para él, la base científica de dicho problema debe buscarse, en primer lugar, en la afirmación de que la sociedad no se plantea tareas para cuya resolución no estén dadas ya las condiciones; y, en segundo lugar, en el principio correspondiente según el cual, cuando existen las condiciones, la solución de esas tareas se convierte en un deber, la voluntad se hace libre. La moral, escribe Gramsci, «sería una búsqueda de las condiciones necesarias para la libertad del querer en cierto sentido y con un determinado fin, así como la demostración de que dichas condiciones existen. Tampoco debería tratarse de una jerarquía de los fines, sino de una gradación de los fines a alcanzar, dado que no se quiere "moralizar" solamente a cada individuo tomado separadamente, sino también a toda una sociedad de individuos».[13]

Según Gramsci, ¿qué diferencia hay entre *jerarquía de fines* y *gradación de fines a alcanzar*. La primera expresión tiene que presentar los *fines* en su formalidad y trascendentalidad. La segunda expresión se refiere, en cambio, a la búsqueda de los fines que el nivel actual del dominio humano sobre la naturaleza plantea históricamente a los hombres. Por consiguiente, realismo significa en Gramsci (como en Labriola) esa capacidad de situar los valores dentro de la dimensión de la posibilidad histórica, conservando al mismo tiempo la consciencia (mediante la gradación de los fines a alcanzar) del carácter limitado de la posibilidad histórica. Entre la actualización de los valores y las posibilidades reales se crea una dialéctica en cuyo seno cobra sentido la praxis humana.

Así, pues, la proposición general según la cual en las actuales condiciones la estructura deja de ser fuerza externa que aplasta al hombre para transformarse en medium de libertad es equivalente a la proposición según la cual hay que plantearse una gradación de fines a alcanzar que haga concreta (y no mistifique una vez más) la posibilidad liberadora.

5. No es ahora el momento de ilustrar detalladamente los modos en que se ha recibido y ha sido discutida esta interpretación del marxismo. En líneas generales, podemos referirmos a dos posiciones críticas: la primera, dispuesta a reconocer en Gramsci un armazón teórico-filosófico suficiente, pero empeñada en rechazar su impulso ético-político por considerarlo un elemento perturbador; la segunda, dispuesta a apreciar ese impulso ético-político, pero decidida a rechazar su problemática filosófica por considerarla insuficientemente moderna.[14]

Una fenomenología detallada de esas posiciones nos llevaría demasiado lejos y además la discusión al respecto es ya muy co-

nocida. Quisiéramos, en cambio, subrayar aquí el hecho de que con mucha frecuencia las críticas más llamativas dirigidas a Gramsci se limitan a esquematizar la posición filosófica de éste considerándola como un voluntarismo extremo.

Ahora bien, ¿puede interpretarse también como voluntarismo el *historicismo* de Gramsci? La resolución concreta de los problemas en términos de una *voluntad colectiva* implica, ciertamente, una conclusión voluntarista. Sin embargo, para Gramsci esa conclusión no equivale a una *fundación voluntaria* de problemas, aunque es cierto que la voluntad colectiva influye en cierta medida en el *status* del problema. A este respecto escribe Gramsci: «La posibilidad no es la realidad», pero «es también una realidad. El que el hombre pueda o no hacer una cosa tiene su importancia para valorar lo que hace realmente. Posibilidad quiere decir "libertad". La medida de la libertad entra en el concepto de hombre. El tener posibilidades objetivas de no morirnos de hambre y morirnos de hambre tiene su importancia; pero la existencia de condiciones objetivas, la posibilidad o libertad, no es aún suficiente. Hay que conocerlas y saber servirse de ellas, querer servirse de ellas».[15]

El punto de partida es el conocimiento *bloqueado*, pero el punto de llegada es el descubrimiento de la posibilidad, o sea, de la practicidad de los valores.

Si la voluntad colectiva modifica los términos de un problema en el ámbito de la relación posibilidad-realidad, debe decirse que la gradación de los problemas en la escala de los fines a alcanzar implica una dilucidación teórica preliminar, sin la cual el voluntarismo —sean cuales fueran sus intenciones— se transforma en un empirismo sin profundidad.

Por tanto, más importante que enfrentarse con las posiciones que acentúan los elementos voluntaristas es ocuparse de aquellos otros que se mueven en la dirección opuesta, planteando la cuestión de la delimitación metodológica de las posibilidades que se abren a las ideas-voluntades.

La primera limitación importante introducida en el planteamiento gramsciano procede de Della Volpe. El centro de la crítica de Della Volpe está en el concepto de *ciencia de la historia*, concepto dirigido implícitamente a romper con los aspectos histórico-valorativos de la temática gramsciana.

La crítica de Della Volpe apunta explícitamente a Hegel. Y de ahí deriva un amplio trabajo de investigación tendente a refutar la temática hegeliana de la unidad, interpretada como unidad mística e incapaz de dar cuenta de la diversidad y concreción de lo

real. En su más reciente escrito, titulado *Clave de la dialéctica histórica*,[16] Della Volpe ha contestado a la objeción que se le hizo en el sentido de que las abstracciones históricas podían ser funcionales respecto de una situación concreta sin por ello explicar el tránsito a formas distintas de organización social.

Poniendo nuevamente en discusión el método lógico-histórico que, según él, se alcanza mediante la utilización de conceptos determinados, Della Volpe escribe ahora que ese método significaba «la obligación, para el pensamiento no dogmático, de proceder solamente de acuerdo con el círculo concreto-abstracto-concreto, o de inducción/deducción, y, por tanto, la necesidad de evitar la utilización de conceptos "indeterminados", "no funcionales", como "población", "división del trabajo", "valor de cambio", etc., *tal como éstos son formulados por la economía clásica*, amante de "hipóstasis". Lo cual implica, en cambio, la utilización de conceptos históricamente precisos, o sea, de "abstracciones determinadas" como las "clases" y las correspondientes relaciones sociales de producción, etc.».[17]

En ese escrito Della Volpe no sólo se esfuerza por llamar la atención acerca de temas como la totalidad, la reproducción de lo concreto, y por establecer un nexo entre el presente y aquellas categorías genéricas que él pone en relación con el pasado como antecedente histórico no aceptable por el presente, sino que trata también de plantear el problema de la dialéctica histórica en tanto que negación de lo negativo y en tanto que salto de cualidad.

Refiriéndose a estos últimos puntos se centra en un análisis del concepto de producción y se plantea el problema del «tránsito histórico, real, de la sociedad capitalista de productores a una (futura) *opuesta* sociedad socialista de productores».[18] En efecto, se trata «de un tránsito que es... un desarrollo real en el cual la segunda sociedad *conserva* y potencia la producción social capitalista a través de *la negación de su negativo* contradictorio constituido por las relaciones sociales de producción capitalista».[19]

En ese sentido la sociedad socialista de productores representa «un desarrollo o crecimiento cualitativo» y restablece una coherencia o unidad racional históricamente violada en la antinomia entre el carácter social de la producción y el carácter privado de la propiedad capitalista. Así, pues, en definitiva, para Della Volpe el elemento *valorativo* vuelve a operar en el conocimiento histórico. Ese elemento valorativo se identifica con la exigencia de íntima coherencia de la situación histórica. La moderna razón materialista «a la vez que progresista... y respetuosa (a diferencia de la razón idealista) de los hechos históricos, en su concreción... *se limita*

al análisis valorativo de la íntima coherencia (pues tampoco puede renunciar a ella sin desvirtuarse) de todo hecho histórico (situación o institución social de que se trate); análisis éste cuyo criterio de valor —téngase en cuenta— viene dado por las necesidades humanas y los problemas específicos del presente histórico».[20]

La solución de la antinomia hay que buscarla, según Della Volpe, en una complementarización del análisis histórico-funcional con el análisis histórico-dialéctico, o, con otras palabras, en una integración de conceptos-funcionales y «criterios-fines histórico-específicos, pero *determinados*, es decir, adecuados a la acción, operativos. Tales criterios-fines están constituidos... por los opuestos (históricos) de aquellas antinomias históricas».[21]

Esa solución dialéctica del problema del devenir histórico tiene su base en ciertas complicadas operaciones típicas del pensamiento de Della Volpe. Así, sin plantear en modo alguno el problema de la voluntad y sin hacer alusión alguna a la categoría de la subjetividad y a los problemas con ella relacionados, Della Volpe cree, sin embargo, haber resuelto tanto el problema de la voluntad como el problema de la subjetividad. Ésa es la razón de que también en este último escrito suyo la negación de la negación se presente de manera más bien milagrosa como consecuencia de la asunción de fines operativos que brotan directamente de los conceptos-funciones. La limitación de un cierto «intelectualismo» sigue dominando la meditación de Della Volpe y esta limitación penetra también en el escrito citado en el que, sin embargo (es obligado reconocerlo) ha hecho el mayor esfuerzo teórico para dar un cuadro total de la teoría marxista. Por lo que respecta a Gramsci, aunque es cierto que también en él la praxis se constituye de manera metodológicamente precisa, aquélla no es, en cambio, solamente una integración funcional de la teoría. La dimensión teórica pura (en el sentido que iremos aclarando) se asume en el campo de las ideas-voluntades, pero la relación no es una relación de determinación como la propuesta por Della Volpe.

7. Precisamente en ese punto tiene su comienzo la polémica antihistoricista en la que se implica tanto a Gramsci como a Della Volpe o a Sartre. Louis Althusser ha considerado precisamente al *historicismo* como el enemigo de la *teoría*, afirmando al mismo tiempo que la teoría constituye la mayor necesidad para el marxismo actual. Reducir el marxismo al ámbito del materialismo histórico (cortando toda conexión con el materialismo dialéctico) es, para Althusser, el mayor error que hoy puede cometerse. El marxismo debe desarrollarse en primer lugar y fundamentalmente en la dirección teórica.

En ese punto se pone a discusión la relación entre ideología y teoría. La ideología equivale para Althusser a experiencia vivida y ésta es ya de por sí engañadora. Sólo la teoría, al crear los modos de distinción, hace posible estructurar lo vivido y, por tanto, entenderlo. El error del marxismo más reciente ha sido el haber pretendido operar sobre lo vivido, puesto que de esa manera también él ha tenido que presentarse como ideología (neo-humanismo sartriano e historicismo), contradictoriamente, al pretender ofrecer como solución científica una propia visión ideológica. Además, el marxismo ideológico ha pretendido hacer de la práctica la verificación de la teoría, cuando lo que justifica el que la teoría de Marx haya podido ser aplicada con éxito es el hecho de ser verdadera (y no es que sea verdadera por el hecho de haber sido aplicada con éxito). Por otra parte, el análisis de Marx seguiría siendo verdadero incluso en el supuesto de la «latencia» general de la voluntad de la contradicción.

Tales son las motivaciones de la polémica antihistoricista y antihumanista de Althusser; motivaciones que pretenderían recoger la exigencia marxista en el sentido de aplicarse de nuevo a las cosas, de ser instrumento para el conocimiento del mundo sin dejarse sorprender por los hechos nuevos que brotan del movimiento histórico y proponiendo para ello una ruptura con los instrumentos valorativos. Desde ese punto de vista, las instancias teóricas de Althusser parecen responder a una de las objeciones expresadas por Popper según la cual es menester traducir a términos precisos el carácter nebuloso de la exigencia de cambio.

Efectivamente, también Althusser polemiza con la nebulosidad del cambio y dirige sus dardos dialécticos contra Hegel. La reducción de todos los elementos que constituyen la vida concreta de un mundo histórico a un único principio de unidad interna sólo es posible (repite Althusser) con la condición absoluta de interpretar la vida concreta de un pueblo como exteriorización-alienación de un principio espiritual interno. Althusser resuelve la cuestión negando *in toto* la existencia de una relación entre fenómeno y esencia. Marx sitúa a un lado la *estructura* (la base económica: fuerzas productivas y relaciones de producción) y a otro la *sobrestructura* (el estado y todas las formas jurídicas, políticas e ideológicas); entre esas dos instancias determinantes no existe una identidad ni una relación tal que la sobrestructura envíe a una esencia y se revele como fenómeno.

En definitiva, Althusser cree poder afirmar que las estructuras económicas y las sobrestructras políticas, jurídicas, etc., constituyen hechos empíricos diversamente estructurados respecto de los

cuales la economía no tiene una función determinante. Tales hechos contribuyen con su conjunción a constituir la especificidad de una situación; la polémica contra la unidad hegeliana resulta ser así (en términos internos al marxismo) una polémica contra la dominante determinación económica. En esa cuestión el complejo estructurado por Althusser parece coincidir con el «bloque histórico» de Gramsci. Pero Althusser rechaza la inversión gramsciana del problema en función de la acción colectiva; su polémica contra las soluciones ideológicas (cuyo blanco particular es Sartre) tiene precisamente la pretensión de negar la posibilidad de hacer *traslúcido* en su determinación el campo histórico como ideas-voluntades.

8. Vale la pena detenerse un instante en ese último punto (del cual, por lo demás, volveremos a ocuparnos luego). El ataque a la primacía de las ideas-voluntades va ligado a la cuestión de la negación de la negación. Althusser mantiene que siempre que se adopta un simple modelo unitario[22] se están propiciando las falsificaciones especulativas. La realidad no es simple. Las contradicciones son siempre contradicciones internas a una realidad empírica determinada. Incluso *la determinación de lo económico en última instancia* no se realiza en la interacción entre diferentes formaciones sociales existentes, sino en el seno mismo de la cada formación social, desde el momento en que lo determinante son las desigualdades de desarrollo que se dan en el interior de una formación social determinada.

Cuando, por el contrario, se interpreta la contradicción como algo que actúa únicamente en la dirección de la negación de la negación, se está atribuyendo a la determinación económica una significación única, una significación deficiente que barre la praxis. Así, pues, si (como propone Althusser) las contradicciones se dan dentro de una realidad empírico-factual, conocerlas significará valorar el alcance de las mismas, no en general, sino relacionándolas con contenidos concretos; significará recuperar la primacía de lo concreto, de lo factual, y, por consiguiente, la necesidad de conocer el alcance real de las contradicciones repitiendo nuevamente en cada ocasión el análisis de las situaciones reales y determinadas.

Rechazar la negación hegeliana significa, por tanto, negar la dependencia de la praxis de una fuerza «ajena» como es la economía. Si hemos recogido esa argumentación de Althusser es para subrayar que la misma no afecta a Gramsci. En efecto, el interés de Gramsci no se centra en la negación de la negación como algo que determina la acción. Para Gramsci *bloque histórico* no significa *primacía de la economía*, sino, al contrario, traducción de lo subjetivo y de lo objetivo en voluntades históricas. Esa traducción es lo que hace posible en la contemporaneidad la creación de una «voluntad racional, no arbitraria, que se realiza en la medida en que corresponde a necesidades objetivas históricas».[23] Las cuestiones que Gramsci considera primordiales son el problema de la *eficacia*, el problema de saber qué puede llegar a ser el hombre, y cómo puede cambiarse a sí mismo. La especificidad de la relación entre las ideologías y las estructuras sociales no tiene para Gramsci una dirección única. El secreto de la ideología no se desvela —en la concepción gramsciana— haciendo depender aquélla en bloque de la economía.

Al contrario, para Gramsci la estructura (y sus aspectos determinantes) debe ser abordada desde el punto de vista de las sobrestructuras. Es a través de la consciencia como resulta posible intentar crear la voluntad colectiva; la consciencia no sólo permite adquirir conocimiento acerca del mecanismo objetivo de una sociedad determinada y de sus impedimentos, sino que posibilita también el convertir a estos últimos en puntos de apoyo para una acción regulada y controlada que no aborde únicamente las contradicciones secundarias sino, además, la contradicción fundamental y originaria (la existencia misma del capital y de su valorización). En Gramsci, *la negación de la negación* no es el resultado de la determinación económica, sino la asunción de las contradicciones estructurales dentro de la praxis consciente. Y esta última no es unidad indiferenciada, no es el logicismo hegeliano, sino que, por el contrario, es el campo de las ideas-voluntades que exige una propia definición preliminar y su circunscripción metodológica, un campo en el que la totalidad (es decir, la mencionada posibilidad de traducirlo todo en términos de ideas-voluntades) no excluye el cálculo de la variedad de tensiones y resistencias, ni, por consiguiente, una dimensión de profundidad real bien en referencia a la estructuración interna del campo, o bien en referencia a la delimitación del mismo en relación con otros modos del conocer.

9. Esa solución no sólo no aparece en Althusser, sino que es precisamente el objeto de sus diatribas en las agudísimas páginas que ha escrito en *Leer El Capital* al afrontar el problema del objeto de *El Capital*.[24]

A la pregunta sobre el objeto (sostiene Althusser) el historicismo responde que éste es la *historización de la Economía política*, es decir, el descubrimiento de que las categorías funcionales de la economía política burguesa no son eternas, sino que son históricas. La historicidad del sistema abre el camino a su posible des-

trucción. Pero todo eso —se pregunta Althusser—, ¿no ocurre en el ámbito de una experiencia vivida, o sea, en el ámbito de una valoración indemostrada e indemostrable, que equivale al empirismo de la vida práctica cotidiana?

El primer resultado del análisis de Althusser es, pues, la afirmación de que la teoría no se ocupa ni tiene por qué ocuparse de la evidencia de la práctica cotidiana. Lo que llamamos objeto empírico es en realidad una falta de conocimiento.[25] Y, en ese sentido, el propio Engels permanece enredado en el equívoco entre desarrollo teórico de los conceptos y génesis de la historia real. Para Engels la validez de los conceptos se deriva de la identificación del objeto del conocimiento con el objeto real y de la sumisión de aquél a éste.[26]

Pero los principales culpables de esa reducción de la consciencia teórica a consciencia vivida son los historicistas. Éstos (que fueron al principio, con la Luxemburg, con Mehring, con Gramsci, con Lukács, los exponentes de una reacción de izquierda frente al mecanicismo de la II Internacional) realizan de hecho una reducción íntegra de lo abstracto a lo concreto ya sea dando primacía a la categoría de la contemporaneidad,[27] ya sea limitando las posibilidades teóricas al ámbito de una consciencia posible que impide ir más allá de la «época». Para los historicistas la experiencia se convierte en una lectura inmediata de la esencia de los fenómenos. Por su parte, Gramsci sostiene la identidad del concepto y del objeto real histórico, historizando el saber absoluto, omitiendo las diferencias reales que separan los niveles, y tratando de establecer la relación directa con la historia presente a través del concepto de bloque histórico. Todo ello como condición preliminar para la transformación de la totalidad marxista en la totalidad hegeliana.

De ahí saca Althusser su conclusión de que la teoría de la historia se construye mediante la *combinación* diferencial de los elementos que en número finito constituyen el campo de aquélla.

«Combinando, poniendo *en relación* esos elementos diferentes (fuerza de trabajo, trabajadores inmediatos, patronos no trabajadores inmediatos, objeto de producción, instrumentos de producción, etc.) es como llegamos a definir los diferentes modos de producción que han existido y que pueden existir en la historia humana. Esta operación de relacionar elementos preexistentes determinados podría hacer pensar en una *combinatoria*, si la naturaleza específica muy particular de las relaciones puestas en juego en estas diferentes combinaciones no definiera y limitara estrechamente el campo.» [28]

Teniendo en cuenta esa última reserva, Althusser cree respetar los *objetivos específicos* de la combinación, los *resultados* de la misma (la propiedad, la disposición, el goce, la comunidad, etc.). Pero ni siquiera esa limitación le impide exclamar triunfalmente que la afirmación de que el marxismo no es historicismo se funda en el concepto de *combinación*.[29]

En mi opinión, hay que hacer a Althusser tres objeciones. La primera está relacionada con la reducción de la historia a *combinatoria*. El esquema es fascinante, pero el historicismo debe aclarar que en la combinación, al referirse al pasado, el presente —y también el futuro, a través de su referencia a lo posible— presupone la constancia de los elementos. En otros términos, no debe olvidarse que en el juego de las combinaciones ningún elemento puede desaparecer o transformarse radicalmente. Ahora bien, el esclavo, el siervo de la gleba, la propiedad privada de los medios de producción, ¿no son realidades desaparecidas entera o parcialmente? ¿Qué sentido tiene reducir las diferencias para dar relevancia a la constancia de las combinaciones? ¿Tendrá el comunismo que definirse igualmente como un modo de propiedad (la propiedad comunitaria), viendo en él una continuidad respecto de antiguos modos de producción y no el momento radicalmente nuevo que habrá de constituir la realidad comunitaria? La polémica antihistoricista sólo puede defenderse a condición de llegar a una extrema formalización de los términos a combinar.

De todas formas, la propuesta de Althusser no puede ser rechazada en bloque. En efecto, no es posible imaginar una teoría sin sistemas lógicos. La economía política nos ha proporcionado esos sistematizadores y es a través de ellos (es decir, a través de su combinación) como llegamos a conocer la realidad teóricamente. Pero precisamente por eso debe afirmarse el origen empírico de los sistematizadores.

El hecho de que los sistematizadores tengan una cierta validez *a priori* depende de la permanencia de las condiciones empíricas. Así, por epemplo, lo que hace necesaria la teoría es la continuidad (con su variabilidad) de la explotación, continuidad que impone la sistematización de las componentes de la teoría de tal manera que podamos dar cuenta del modo burgués de producción y de explotación, de sus transformaciones internas, de sus características diferenciales respecto de otros modos de explotación y producción. La teoría cobra significación cuando se acepta a la vez la constancia de los sistematizadores a combinar y la capacidad de los mismos para aclarar teóricamente la estructura y la modificación interna de la realidad empírica.

En cambio, en Althusser suele ocurrir con demasiada frecuen-

cia que desaparece la vinculación con lo empírico permaneciendo la dimensión teórica en su pureza. Respecto de este último problema debe ponerse de manifiesto que mientras en la perspectiva adoptada por Gramsci (traducción de las realidades a voluntades que operan en apoyo de aquéllas) la categoría de *reflejo* se introduce dentro del campo como función reguladora de las ideas-voluntades, en el punto de vista adoptado por Althusser, en cambio, dicha categoría tendría que conservar un alcance teórico general. Aun concediendo un considerable margen a la «invención teórica», el resultado de ello tiene que ser hacer de la teoría el reflejo de la funcionalidad real. Sin embargo, Althusser (que aspira a integrar las ventajas de la posición de Gramsci sin cargar con sus limitaciones) se niega a reconocer ese nexo con lo real. Las consecuencias de ello son obvias. Althusser tiene una excesiva admiración por Spinoza y es a partir de éste como modela la separación y la distinción entre teoría e ideología.[30]

La ideología corresponde a lo imaginario de Spinoza y desaparece desde el momento en que brota el conocimiento. Pero en la realidad las cosas no ocurren así, sino que la relación entre *viviente* (imaginario) y *teoría* es más compleja. Lo «imaginario» del capitalista práctico (la búsqueda del beneficio) sigue siendo el objetivo de su actuar y delimita su pensar; vive las limitaciones del sistema, sin planteárselas como problema. Y ni siquiera cuando la teoría en su totalidad consigue dar razón de lo «imaginario» es esto algo inexistente. Lo mismo puede decirse de lo imaginario del obrero, añadiendo que este último vive, sufriéndolas, las limitaciones del sistema; eso es lo que le induce a aspirar a una capacidad de juicio distinta de la espontánea, una capacidad que le permite explicarse su propia posición en la sociedad presente y los obstáculos con los que topa como miembro de la clase. Ese tránsito no tiene lugar en el ámbito de un pretendido ritmo homogéneo, sino a través de una teoría que se convierte en idea-voluntad y que, por tanto, se propone transformar las cosas de acuerdo con un proyecto determinado.

Al llegar aquí podemos formular la tercera objeción. Se refiere ésta al modo althusseriano de juzgar a Gramsci como filósofo de la vida. Aunque Gramsci no precisa por completo sus intenciones metodológicas, del contexto de su argumentación al respecto puede deducirse que no apunta a una filosofía de la vida, sino a una filosofía de la revolución. Dicho con otras palabras: Gramsci propone la constitución de un campo metodológicamente muy preciso en el que las *ideas*, independientemente de su procedencia, e incluso la validez de las mismas (científica, artística, metafísica, etc.) han

de ser consideradas por su intencionalidad práctica. Es obvio que en una consideración tal los valores se reestructuran en relación con las leyes del campo y que, por tanto, pierden parte de su validez; pero también es obvio que la investigación propuesta no es la única posible. Por otra parte, hay que añadir que intencionalidad no significa en este contexto eficacia (en este sentido es conocida la atención gramsciana a los elementos no triunfantes en la dialéctica histórica); de todas formas, la intencionalidad es suficiente para delinear el campo de la investigación.[31]

Aunque ese tema se aclarará más ulteriormente, vale la pena señalar ya desde ahora la equivocación de Althusser al relacionar la investigación gramsciana con el mundo de la vida sin observar que en la temática de Gramsci hay una dimensión de construcción y control que no puede reducirse en absoluto a la espontaneidad.[32] Althusser, que es tan polémico con Hegel en el ámbito de la teoría, ha abandonado el *historicismo* marxista en manos de Hegel como si el historicismo hubiera apuntado solamente a la espontaneidad histórica en términos de la negación de la negación.

10. Ahora bien, teniendo en cuenta esto, ¿dónde se sitúa el campo de investigación propuesto por Gramsci, en qué relación está con los otros niveles de la teoría?

La exigencia de teoría es esencial porque (como hemos observado) la «negación» histórica de las características fundamentales de la sociedad burguesa implica como condición el surgimiento de una consciencia obrera entendida como consciencia teórica. La única posibilidad revolucionaria está vinculada al descubrimiento teórico de la condición propia y a la capacidad para situar los hechos en la perspectiva que brota del conocimiento de esa misma condición.

Pero, ¿por qué siente el historicismo la necesidad de fundar en la teoría *una gradación de los fines a alcanzar*? En otras palabras, ¿por qué cree necesario establecer una relación teoría-práctica en la que por *práctica* se entiende un contexto distinto del de la *práctica de la teoría* y capaz de constituir el campo de las elecciones relativas a los valores?

En la época feudal, ciertamente, la exigencia teórica no aparecía como algo tan necesario. En esa época todo «siervo de la gleba sabe que lo que él aliena al servicio de su amo es una cantidad determinada de su fuerza de trabajo personal».[33] En cambio, ese conocimiento se le oculta al proletario, el cual sólo puede llegar a él a través de la constatación de la permanencia de aquella esclavitud personal, constatación que es fruto de la teoría. Todo esto no es la sobreposición de un elemento valorativo por encima

de la realidad de las cosas, sino que, por el contrario, se trata del conocimiento de una realidad empíricamente existente, la cual solamente puede ser redescubierta, sin embargo, mediante un impulso teórico elevado. La teoría marxista no considera el decurso histórico como algo concreto indeterminado e indeterminable, caracterizado por la continuidad de los hechos históricos, sino que capta la repetición de los hechos tal como ésta se verifica en el mecanismo social y la traduce a sistematizaciones lógicas que permiten aclarar la repetición y poner al descubierto la naturaleza de lo empírico en que se funda.

Ahora bien, si el objeto del *Capital* es el desvelamiento de las condiciones empíricas (fácticas) que constituyen la base del automatismo de la explotación (y, por tanto, el desvelamiento de la historicidad/funcionalidad de tal automatismo), ¿a quién confía Marx la tarea de comprobar prácticamente esa historicidad realizando una forma superior de organización social? Dicho de otro modo, ¿qué relación subsiste aún entre la *negación de la negación* como movimiento que arrastra a la praxis humana en su espontaneidad y esa misma praxis en tanto que consciente? La funcionalidad de un sistema social viene dada, de una parte, por la apropiación humana de la naturaleza y, de otra, por el goce de aquélla. El goce es también, por supuesto, un hecho histórico.[34] Por lo general y debido a su más profundo mecanismo de funcionamiento, el sistema burgués ha tendido siempre a reducir la posibilidad de goce del proletariado a la mera conservación del mismo (aunque el concepto de conservación debe tomarse en su dinámica histórica). Pero ese mismo mecanismo es el que determina precisamente el límite de la producción capitalista. En efecto, la finalidad de ésta última no es la producción de la riqueza, sino la producción de beneficio. El horror que los capitalistas experimentan siempre que se pone en discusión la cuota de beneficio «se debe sobre todo al hecho de que el modo capitalista de producción halla en el desarrollo de las fuerzas productivas un *límite* que no tiene nada que ver con la producción de la riqueza como tal; este particular límite pone de manifiesto el carácter restringido, simplemente histórico y pasajero del modo capitalista de producción. Y prueba, además, que no es el único modo de producción que puede producir riqueza, sino que, al contrario, al llegar a una cierta fase, dicho modo de producción entra en conflicto con su mismo desarrollo».[35]

Ese límite sale a la luz porque «cuanto más se desarrolla la fuerza productiva, tanto mayor es el conflicto en que ésta se encuentra con la restringida base en la que se apoyan las relaciones del consumo».[36] La proporción entre fuerzas productivas y consumo

(a partir de lo cual se consigue el beneficio) al llegar a un cierto nivel se convierte en un límite para las fuerzas productivas.

¿Significa eso que el marxismo espera la catástrofe interna del capitalismo? Marx ha puesto en guardia contra esa conclusión al insistir en el tema de las contratendencias.[37] Sin embargo, el límite actúa realmente aunque la praxis trate de evitarlo continuamente. Incluso el retardamiento de ese límite es algo que está cargado de contradicciones; pero a pesar de ello la praxis proletaria debe partir de la naturaleza originaria de ese límite para abordar de manera adecuada las contradicciones que se derivan de él y operar sobre las mismas.

Desde el punto de vista obrero esto lleva una vez más a afirmar el *carácter central de la teoría.* En ese caso el mayor peligro reside en reducir los elementos dialécticos al conflicto entre tendencias y contratendencias, sin ver el carácter originario del límite (que para el obrero es *impedimento*)[38] a partir del cual brota la dialéctica. Cuando no se observa esto último la praxis política puede apuntar solamente a la inserción en, a la corrección, o a la limitación de las formas de construcción más típicas, pero nada más. Una praxis que se limite a esa perspectiva dejará escapar aspectos esenciales de la realidad contemporánea. Actualmente los obstáculos que se oponen a la funcionalidad del sistema no sólo complican la permanente y habitual construcción característica del mundo obrero, sino que incluso —por su inserción en la época del capitalismo monopolista— llegan a servir para teorizar el despilfarro de riquezas cada vez más considerables (un caso particular de lo cual lo constituyen las guerras). Gramsci ha puesto de manifiesto esas características con gran agudeza, aunque refiriéndose a un aspecto particular de las mismas; en base a ellas ha definido la época moderna como una época en la que se da una lucha continua, constante, para escapar a la «ley de la caída del tipo de beneficio».[39] Obviamente, la frontera móvil del sistema se desplaza alejándose cuando el proletariado pierde su capacidad teórica de unificación y no sabe captar el nexo que relaciona las exigencias de conservación del sistema capitalista con esa dispersión y destrucción de riqueza. En ese caso, la pasividad obrera, su flexibilidad a la hora de hacer suyas (en la modalidad de los consumos) las exigencias capitalistas, se convierten en elementos activos en favor de la conservación del sistema.

Pero, en el caso opuesto, la presencia real de los límites y de los impedimentos nos sitúa frente a dos consecuencias: la primera es que el campo no se libera por sí solo de los límites, sino que sencillamente los hace funcionales; la segunda consecuencia es que

la liberación del límite resulta ser un fruto de la praxis humana para cuya fundamentación la teoría (en sus distintos niveles) constituye una condición especial. La tarea de la teoría en el nivel que propone Althusser es señalar las razones y los modos por los que los *límites* se convierten en *impedimentos*; la tarea de la teoría en el nivel propuesto por Gramsci es graduar los fines de manera que los límites y los impedimentos del sistema puedan poner en cuestión la determinación histórica del mismo.

11. La lección que el historicismo marxista (no entendido como filosofía de la experiencia vivida, sino como teoría de una praxis revolucionaria) puede sacar de la crítica althusseriana es la de volver a pensar sus propios fundamentos teóricos.

Se aclara así, por otra parte, la diferencia entre historicismo marxista y voluntarismo. Sería voluntarista una solución que no tuviera en cuenta los límites, los impedimentos, de las contradicciones internas de un sistema económico social determinado; sería voluntarista una solución que no tomara en consideración el grado de desarrollo de la apropiación humana de la naturaleza y se dedicara a proponer soluciones desvinculadas de esas relaciones, en vez de subrayar, como Gramsci, las posibilidades concretas de dar concreción a una voluntad colectiva operante.

Un *voluntarismo* que es capaz de integrar esa dimensión teórica ha sido definido por Gramsci como *historicismo*. Pero, ¿no está también dominada por la ideología esa forma de historicismo? ¿No está este historicismo obligado a moverse igualmente en el mismo terreno que los otros? ¿No hay también en Gramsci la esperanza de forzar las situaciones utilizando como panacea unas ideas que, según Marx, se derivan de las relaciones sociales existentes como fábulas idealistas?

Hemos respondido ya a ese tipo de críticas al subrayar la legitimidad de la investigación gramsciana. Esta última puede caracterizarse como un esfuerzo para situar las *ideologías* en su *status* sociológico, lo cual tiene como consecuencia valorar (en referencia al mundo contemporáneo) según valores que no brotan inmediatamente de la vida vivida, sino, por una parte, de los límites, de los impedimentos que el capitalismo despliega en su forma moderna sobre la vida vivida, y, por otra, de la idea-voluntad de liberación sobre la base de la praxis colectiva. La reestructuración del campo de lo vivido mediante la fijación y graduación de los fines a alcanzar se deriva del encuentro de la dimensión teórica —que nos proporciona el conocimiento del límite y del impedimento— como la determinación metodológica de las ideas-voluntades que vuelve a vincularse a estos límites e impedimentos.

Hay que mantener y defender la importancia de este tipo de investigación y de valoración. Su validez puede extenderse (en relación con las investigaciones históricas y de historia de la filosofía) a otros contextos sociales en los cuales las realidades humanas sociales no se han afirmado tampoco sin la intervención activa de una praxis delineada teóricamente. Y hay que defenderse además frente a la excesiva valoración de los momentos inconscientes de la praxis. Nadie desconoce la importancia de las investigaciones lingüísticas y etnológicas, pero el filósofo tiene el deber de poner de manifiesto la peligrosa tendencia a la exaltación de la *praxis cristalizada* y de la falta de proyecto.

Ahora bien, teniendo en cuenta esto, queda el hecho de que el historicismo marxista (incluso entendido en el sentido de Gramsci) no acoge en sí mismo la totalidad de la teoría marxista,[40] pues se excluye de él una dimensión teórica creadora. El error de Althusser es haber intentado que esa dimensión teórica quede replegada en sí misma con la obligación de autocelebrarse. El historicismo no debe seguirle en ese error; el historicismo debe ser consciente de que es en las cuestiones relativas a la teoría donde se mide la capacidad creadora del pensamiento marxista, es decir, en la profundización de un análisis que expresa con claridad teórica lo que aparece sentido de una manera confusa en la experiencia vivida y que sabe fundamentar en un ámbito de profundidad real la experiencia histórica revolucionaria.

Althusser cree haber resuelto el problema con someter a proceso el historicismo, pero la realidad es que las *motivaciones de valor* de tipo historicista y sociológico siguen teniendo alegaciones que hacer. En el actual estado de la cuestión (incluso después de las investigaciones de Althusser) dichas motivaciones no sólo no son eliminables (lo cual sería imposible por las razones antes mentadas), sino que siguen siendo tan vigentes como para, a partir de ellas, teorizar el ámbito y los límites de su propia validez y comprender, por consiguiente, la necesidad de una profundización del conocimiento teórico.

12. Al concluir este escrito hay que volver a hacerse la pregunta de si está ya en Gramsci íntegramente la delimitación metodológica del ámbito de validez de un tipo de investigación como ésta que se define con el nombre de historicismo marxista, o si, por el contrario, el tema de la *totalidad* pierde a veces el sentido metodológico que hemos indicado anteriormente convirtiéndose así en pretexto para juzgar *únicamente* de acuerdo con las reglas propias. En este último caso (y sólo en este último caso) ciertas soluciones teóricas de Gramsci se acercarían peligrosamente al

idealismo, y el tránsito al reino de la libertad cobraría la apariencia deshumanizada de la superposición de una cultura por encima de la realidad.

En mi opinión, la componente metodológica es en Gramsci esencial, como lo prueba la dirección misma que han tomado los estudios y las investigaciones cuyo punto de partida ha sido precisamente Gramsci, aunque a este respecto es menester añadir que, en comparación con las propuestas gramscianas, se ha producido una especie de encogimiento de la imaginación histórica y sociológica.

En cualquier caso, en Gramsci se dan ya todos los elementos para rechazar la interpretación popperiana del historicismo como filosofía del cambio *total* y *vago* que se contrapone a la concreción del *engineering*. En realidad, Popper honra al historicismo al definirlo como filosofía de la totalidad antiburguesa, pero el historicismo marxista es consciente de que incluso una filosofía de la totalidad puede reducirse a empirismo si la investigación no está apoyada teóricamente, es decir, si los sistematizadores teóricos no hacen comprensible tanto la sociedad burguesa en general como el devenir, las modificaciones estructurales de la misma.

Ahora bien, de las sistematizaciones teóricas no se deriva una voluntad de ajustamiento de la sociedad burguesa, sino, al contrario, la observación teórica de que el ajustamiento mismo no puede eliminar los «impedimentos» por cuanto éstos proceden de las propias limitaciones de la sociedad burguesa. Sin embargo, sin la referencia a un campo teórico-práctico totalizador también la sistematización teórica pura corre el peligro de la instrumentalización (a pesar de y precisamente frente a su pretensión de pureza) o del academicismo. En ese contexto, aunque el pensamiento de Gramsci no nos proporciona todas las soluciones, sí que sigue siendo un elemento esencial para la reconstrucción de un marxismo crítico, de un marxismo capaz de dar, con sus componentes históricas y sociológicas, importantes sugerencias con vistas a la fundamentación teórica de un campo de la praxis revolucionaria.

1. K. R. POPPER, *The poverty of historicism*, Londres, 1960. [Hay traducción castellana por Pedro Schwartz, Madrid, Taurus, 1961; reeditada por Alianza Editorial en 1973.]

2. Absoluto lo entiende Gramsci, obviamente, en el sentido de que sitúa también en el contexto histórico a sí mismo, a las motivaciones de valor de las cuales parte, a diferencia del historicismo crociano que considera trascendentales sus propias motivaciones de valor.

3. A. GRAMSCI, *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Turín, 1948, pág. 40.

4. *Ibid.*, pág. 99.

5. *Ibid.*, pág. 91.

6. *Ibid.*

7. *Ibid.*, pág. 41. Sobre este problema y su relación con la historia de la filosofía véase C. A. VIANO, «Storia della filosofia e sociologia», en *Rivista di Filosofia*, n.º 3, 1966, págs. 254-255.

8. *Ibid.*, pág. 94.

9. *Ibid.*, págs. 219-220.

10. Aunque siguen en pie todas las reservas que han hecho Geymonat y Luporini sobre las afirmaciones de Gramsci acerca de la naturaleza y de la ciencia, debe añadirse, sin embargo, que si los términos del campo a que Gramsci pretende retraducir la teoría marxista son los de las ideas-voluntades, también la reducción de la ciencia a ese ámbito asume una significación propia. No se trata de transferir la objetividad en sí a la intersubjetividad, sino que se trata, en cambio, del intento de enriquecer el campo de la intersubjetividad (delimitado metodológicamente en su relación con la practicidad de las ideas) con todos aquellos elementos objetivos que son transferibles a él. Recientemente se ha intensificado el interés dedicado al nexo objetividad/intersubjetividad. A él se ha referido, por una parte, Bausola, el cual utiliza la reducción de la objetividad a la intersubjetividad para abrir camino a una «ulterior filosofía-ideología» que tendrá que ser «obra de todos y para todos», es decir, para abrir camino a la metafísica (véase A. BAUSOLA, «Sulla fondazione dello storicismo in Antonio Gramsci», *Rivista di Filosofia neoscolastica*, fasc. 3, 1966, pág. 15). Por otra parte, y desde un punto de vista opuesto, ha abordado ese problema Franco Fergnani, quien basa en Gramsci el modo de concebir «la objetividad... como *terminus ad quem*, en vez de como *terminus a quo*... como lucha por la objetividad, por la unificación cultural del género humano emancipado y hecho «sujeto» y, por tanto, completamente espíritu» (F. FERGNANI, *Marxismo e filosofia contemporanea*, Cremona, 1964, pág. 356). Considero que para valorar la cuestión hay que tener constantemente presente el punto de vista adoptado por Gramsci, es decir, la perspectiva que consiste en delinear el campo de las posibilidades que se abren a las ideas-voluntades colectivas.

11. *Ibid.*, pág. 94.

12. A. Labriola, *La concezione materialistica della storia*, Bari, 1965, pág. 129.

13. A. GRAMSCI, *Il materialismo storico*, cit., pág. 98.

14. En esa posición —aunque muy influidos por la otra— se alinean los autores de *La città futura. Saggi sulla figura e il pensiero di Antonio Gramsci*, Milán, 1959. [Se trata de Emilio Agazzi, Ezio Avigdor,

Alberto Caracciolo, Armanda Giuducci, Roberto Giuducci, Luigi Rosiello, Giuseppe Tamburrano y Mario Tronti. N. del E.]

15. A. GRAMSCI, *Il materialismo storico*, cit., pág. 35.

16. G. DELLA VOLPE, *Chiave della dialettica storica*, Roma, 1964. [Hay traducción castellana de E. Benítez en G. DELLA VOLPE, *Crítica de la ideología contemporánea*, Madrid, Alberto Corazón, Editor, 1970.]

17. *Ibid.*, pág. 24.

18. *Ibid.*, pág. 29.

19. *Ibid.*

20. *Ibid.*, pág. 34.

21. *Ibid.*, pág. 35-36.

22. El marxismo «excluye la presuposición teórica del modelo hegeliano, la presuposición de una unidad simple originaria» (L. ALTHUSSER, *Pour Marx*, París, 1965, pág. 203. [Hay traducción castellana de M. Harnecker con el título de *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI, 1967.]

23. A. GRAMSCI, *Il materialismo storico*, cit., pág. 23.

24. LOUIS ALTHUSSER, *Lire le Capital*, «L'object du capital», tomo II, París, 1965, págs. 8-115. [*Cf.* la traducción castellana de M. Harnecker, *Para leer El Capital*, Madrid, siglo XXI, 1974 (10.ª ed.), págs. 81-210.]

25. «En vez de comparar un conocimiento con un no-conocimiento, se pone el no-conocimiento entre paréntesis y se le sustituye por la *existencia empírica* del objeto no conocido.» (*Ibid.*, pág. 62.) [*Cfr.* traduc. castellana cit., pág. 122.]

26. «Para poder identificar el desarrollo de los conceptos y el desarrollo de la historia real hay, pues, que haber identificado el objeto del conocimiento con el objeto real, una vez sometidos los conceptos a las determinaciones reales de la historia real» (*ibid.*, pág. 66). [*Cfr.* traduc. castellana cit., pág. 125.] Esta objeción se dirige también a Della Volpe y a sus discípulos, los cuales «defienden la tesis de la identificación *inversa* de los planos histórico y lógico de *El Capital* mediante el argumento de una teoría de la "abstracción histórica" que es una forma superior de empirismo historicista» (*ibid.*, pág. 69). [*Cfr.* trad. castellana cit., pág. 127.]

27. «Tal es lo que ciertos intérpretes marxistas italianos, recogiendo una expresión de Croce, llaman categoría de la "contemporaneidad" del "presente histórico", categoría que define históricamente y define como históricas las condiciones de todo conocimiento relativo a un objeto histórico» (*ibid.*, pág. 77). [*Cfr.* trad. castellana cit., pág. 133.]

28. *Ibid.*, pág. 152. [*Cfr.* traduc. castellana cit., pág. 190.]

29. «Resulta evideute, sin embargo, que es precisamente la naturaleza de este concepto de "combinación" la que fundamenta la afirmación, hecha anteriormeute en una forma *crítica*, de que el marxismo *no es un historicismo.* Pues, en efecto, el concepto marxista de historia se apoya en el principio de la variación de las formas de esta combinación» (*ibid.*, pág. 153). [*Cfr.* traduc. castellana cit., pág. 191.]

30. «A título indicativo recogemos una tesis célebre de Spinoza. En primera aproximación podemos adelantar que ya no debería existir economía política como no existe una ciencia de las "conclusiones" como tal: la ciencia de las "conclusiones" no es ciencia, ya que es la ignorancia en acto de sus "premisas"; no es sino lo imaginario en acto... La ciencia de las conclusiones no es sino un efecto, un producto de las ciencias de las premisas, la *pretendida* ciencia de las conclusiones... es conocida como imaginaria y como lo imaginario en acto; una vez conocida, desaparece...» (*ibid.*, pág. 128). [*Cfr.* trad. castellana cit., pág. 173.]

31. Ello no obstante, también la *eficacia* tiene su importaucia en el «campo», si es que hay que basar en ella, por ejemplo, la diferencia entre ciencia e ideología, entre arte y literatura. Obviamente no es ése el terreno categorial propio de la ciencia y del arte, sino el modo como dicho terreno categorial se refleja en el campo. La manera en que Croce resuelve el problema (negándolo), no es convincente. La mayor eficacia del arte respecto de la literatura no debe medirse en términos de mera *practicidad* (resonancia), sino como practicidad de una *nueva* idea, de un *nuevo* modo de concebir las relaciones entre los hombres y de éstos con la naturaleza. Es ahí donde se basa la real capacidad práctica del arte, y no en la simple resonancia de un valor ya vivido.

32. Althusser fuerza la interpretación de Gramsci en el sentido del historicismo no marxista. Para Dilthey la teoría se reduce a la justificación interna o a la dimensión de comunicabilidad de una concepción del mundo, es decir, que, en última instancia, la teoría se sitúa en la estructura del hombre como creador de las concepciones. Nada de eso hay en Gramsci; para éste toda la dimensión filosófica se retraduce a idealidades-voluntades en contextos determinados. En lo que respecta al diálogo con Weber, el hecho histórico que Gramsci tiene presente es el del calvinismo. La relación entre determinación e impulso liberador, tal como aparece en el calvinismo, es aceptada por Gramsci como modelo de otra relación entre determinación e idea-voluntad, la que tiene lugar en ámbito del movimiento obrero. En la concepción de Weber, en cambio, las cosas son muy distintas. En efecto, la idea básica del calvinismo está en la línea de la «racionalización» económica y completa ésta. Según Gramsci, el campo de las ideas-voluntades (en cuanto colectivo) puede también (y ese es el caso del movimiento obrero) «asaltar» la estructura.

33. KARL MARX, *El Capital*, I, traducción castellana de W. Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1964 (3.ª ed.).

34. «Las necesidades naturales como la alimentación, el vestido, la calefacción, la vivienda, etc., son distintas en cada caso según las peculiaridades climáticas y otras peculiaridades naturales de los diferentes países. Por otra parte, el volumen de las *llamadas necesidades básicas*, así como el modo de satisfacerlas, son también *un producto de la historia* y, por lo tanto, dependen en gran parte del grado de civilización de un país y entre otras cosas, y de una manera fundamental, de las condiciones, de las costumbres y de las exigencias entre las cuales y con las cuales se ha afirmado la clase de los trabajadores libres. Así, pues, al contrario de lo que ocurre con las demás mercan-

cías, el valor de la fuerza de trabajo contiene un elemento histórico y moral» (*ibid.*, I, pág. 124).

35. *Ibid.*, III, pág. 256.

36. *Ibid.*, III, pág. 258. Para esa solución de la relación véase el escrito de MAURICE GODELIER, «Système, structure et contradiction dans Le Capital», en *Temps Modernes*, noviembre de 1966, n.º 146, pág. 857.

37. «Este proceso tendría como consecuencia conducir rápidamente a la producción capitalista a la ruina si no fuera porque otras tendencias contrarias ejercen continuamente una acción centrífuga que se da junto a la tendencia centrípeta».

38. Marx distingue en diferentes contextos entre límite (Grenze) e impedimento (Schranke). Los límites son internos a un sistema determinado y no impiden el desarrollo del mismo sobre la base de relaciones sociales dadas; los impedimentos son tales respecto de fuerzas que están proyectadas ya fuera del sistema, por ejemplo, la burguesía respecto del feudalismo. Véase KARL MARX, *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie (Rohentwurt)*, 1857-1858, *Anhang*, 1850-1859, *Berlín*, 1953, págs. 542-543.

39. A. GRAMSCI, *Il materialismo storico*, cit., pág. 212. Véase también A. GORZ, «L'uomo unidimensional di Marcuse», en *Critica marxista*, 2, 1965, pág. 232, donde se propone la fórmula de la intolerabilidad irracional del sistema.

40. Éste es el aspecto más profundo que aparece en «Realtà e storicità: economia e dialettica nel marxismo» de Cesare Luporini (*Critica marxista*, a. IV, n.º 1, 1966).

MANUEL SACRISTÁN

LA FORMACION DEL MARXISMO DE GRAMSCI *

Hace 30 años daba Radio Barcelona la noticia de la muerte de Antonio Gramsci (el día 27 de abril de 1937, a los 46 años de edad y a los seis días de haber cumplido condena bajo el primero de los fascismos europeos). La obra de Gramsci es el origen del interesante marxismo italiano contemporáneo, y sigue presente en él incluso cuando éste se hace crítico y polémico respecto de su verdadero fundador. Gramsci es un clásico marxista de los mejor leídos, de los menos embalsamados. Eso explica la varia complejidad de la literatura gramsciana. De los numerosos temas propuestos y mejor o peor resueltos por esa abundante literatura (a la que sigue faltando, sin embargo, la base de una verdadera edición crítica, todavía en preparación), se va a discutir en estas líneas uno muy limitado, que no rebasa en mucho la juventud del pensador político: la formación del marxismo de Gramsci puede, en efecto, considerarse ultimada en lo esencial en la época de *L'Ordine Nuovo* (1919-1920), seis años antes de la detención (8-XI-1926) que no acabaría prácticamente sino con su muerte.[1]

Pero no es forzoso que esa limitación arrebate todo interés al asunto. Hay más bien dos razones para admitir que éste merece consideración: primera, que seguir la formación del marxismo de Gramsci obliga a describir un caso realmente difícil de recuperación y reelaboración de la inspiración marxiana en un marco de

* Publicado en la revista *Realidad*, n.º 14, 1967. Es el texto corregido de una conferencia en el Ateneo de Pontevedra.

ideas y creencias sumamente desfavorables a ella; segunda, que, como balance de la descripción de esa experiencia, puede tal vez señalarse algún importante problema pendiente en el pensamiento socialista contemporáneo, problema que ha quedado identificado y abierto en la obra de Gramsci, y no resuelto en ella, probablemente porque todo auténtico pensador descubre problemas más allá de sus soluciones.

Ya en 1910, apenas bachiller y todavía en Cerdeña, Gramsci ha leído algo de Marx —«por curiosidad intelectual»—. La puntualización —del propio Gramsci— es de interés, porque el joven está ya entonces interesado por el movimiento social de la época y empieza a insertarse en él. Lo hará plenamente muy poco después: es un socialista relativamente activo desde 1913, poco después de empezar sus estudios superiores —interrumpidos luego por la dedicación política—, en la universidad de Turín. Y desde el año siguiente será un socialista activo ya con cierta responsabilidad de dirigente, sobre todo en la prensa.

Pero si se recuerda el ambiente cultural italiano de esos años, no tiene nada de paradójico el que un joven socialista, revolucionario por su primera inspiración política, no lea a Marx por consolidar su pensamiento revolucionario, sino por cumplir intelectualmente, «por curiosidad intelectual»: la formación de Gramsci es la del idealismo italiano dominante en la época. Su autor principal, especialmente cuando, pasada la adolescencia, el pensamiento de Gramsci busca rigor, es Croce; también Gentile, en menor medida.[2] De estos autores conservará Gramsci durante mucho tiempo algunos unilaterales modos de leer a Marx. De Croce es, por ejemplo, la idea de que el materialismo histórico de Marx no es ni ciencia ni doctrina práctica revolucionaria, sino un conjunto de «cánones» para la interpretación del pasado. Por curiosa que pueda parecer esa interpretación de Marx a un lector posterior a Lenin, ella es muy comprensible en el ambiente cultural de la Italia de principios de siglo. Por un lado, el trivial positivismo de autores con una considerable vigencia, como Loria[3] —que explicaba la historia en clave de determinismo fisiológico para acabar, obviamente, en la clásica glorificación positivista de lo dado—, movía por reacción al joven revolucionario a buscar el camino de su pensamiento en el sentido más opuesto imaginable: el idealismo. Por otro lado, el marxismo oficial de la socialdemocracia de la época era pura y simplemente un positivismo más: mero mecanicismo economicista en la teoría y colaboracionismo reformista en la práctica. Era natural que, si eso se tomaba por exposición correcta del pensamiento de Marx, un joven pensador y político de

tendencia revolucionaria apelara entusiásticamente a algún idealismo. Unas pocas líneas del primer artículo importante de Gramsci en Turín (IGP 31-X-1914, SG 3-7) pueden ilustrar el resultado de esa situación. En esas líneas habla Gramsci de «los revolucionarios que conciben la historia como creación de su propio espíritu, hecha por una serie ininterrumpida de tirones aplicados a las demás fuerzas activas y pasivas de la sociedad, y preparan el máximo de condiciones favorables para el *tirón* definitivo». La descripción de esos revolucionarios es sin duda autodescripción; y no hay siquiera necesidad de comentar el idealismo de esa historia creación del espíritu de los revolucionarios. Con incoherencia nada nueva en el socialismo moralista, se añaden a esa historia espiritual las «condiciones» (materiales), el resto marxista que le ha comunicado la tradición del movimiento obrero y del que el responsable periodista militante no puede desprenderse porque se lo impone la experiencia directa de las luchas sociales. Y ya en esta época tiene Gramsci bastantes experiencias directas de esa naturaleza.

No es que falte al Gramsci de los años 14-17 todo conocimiento serio de Marx y de su real inspiración revolucionaria. A las lecturas primerizas «por curiosidad intelectual» se han sumado sin duda muchas otras, desde el *Manifiesto* hasta —sorprendentemente— algunos escritos juveniles del creador del socialismo crítico o, como suele decirse, «científico». En esa época Gramsci presta también atención a problemas sociológicos, y su percepción de la lucha de clases es aguda (cfr. IGP 9-XII-1916, SG 48-53). Pero su dominio del pensamiento de Marx es escaso. En los textos gramscianos de la época abundan las malas interpretaciones (hasta del concepto de plusvalía: A 16-1-1916, SG 58), y de vez en cuando se encuentra en ellos alguna extraña combinación de palabras que, de no ser erratas,[4] son crasos sinsentidos (ejemplo: «acumulación de modos de producción»). Es claro que en Turín, bajo la influencia de socialistas revolucionarios con más tradición marxista y bajo la del movimiento obrero mismo, con su sindicato y su gran cooperativa, Gramsci se esfuerza por asimilar elementos marxianos a su juvenil esquema revolucionario. En algún momento se acerca incluso a la solución mejor y más profunda de lo que será su largo forcejeo con la obra de Marx, como ocurre en el artículo «Sofismi curialeschi» (A 3-IV-1916, SG 101-102). En ese artículo da cuenta Gramsci de una carta recibida (de un compañero) en la que se dice que no hay por qué preocuparse por los enormes beneficios de la Fiat, pues esa concentración propia del capitalismo hará posible la gran industria y el paso al socialismo. Gramsci contesta que ése es un

viejo sofisma reformista del que «se sabe dónde empieza y no dónde termina». Es verdad que el proletariado está interesado en la gran industria, porque ésta favorece la delimitación antagónica de las clases. Pero el incremento del capitalismo está condicionado por la explotación de los obreros, y, por tanto, hay que oponerse a sus consecuencias inmediatas. «En resolución», concluye Gramsci, el remitente de la carta «se queda con Ricardo (...) y con su fatalismo. Nosotros, en cambio, estamos con Marx y estamos dispuestos a contribuir al desarrollo del capitalismo, a la concentración económica, a la gran industria, a la ampliación de las antítesis de clase, luchando contra los capitalistas, denunciando sus delitos, las formas de explotación innoble, la acumulación de riquezas individuales...» Es claro que esas líneas implican una plausible interpretación de Marx desde el punto de vista del problema que la obra de éste plantea a Gramsci: la integración del análisis histórico-económico con la acción revolucionaria. *El Capital* —dicen implícitamente esas líneas— no es sólo análisis teórico, sino también praxeología, doctrina de acción revolucionaria.

Pero momentos como el recordado son del todo excepcionales en el pensamiento del Gramsci joven. Acaso por la urgencia periodística con que escribe, y también sin duda por la influencia de aquellos «burgueses auténticos como Garofalo y Croce» que han «impreso huellas imborrables» en el «desarrollo doctrinal del marxismo» (A 20-VII-1916, SM 203), Gramsci no puede aún seguir por aquella vía y resuelve por lo general su problema con Marx en esa época mediante mezclas sin sintetizar del principio revolucionario-idealista y el «saber» histórico-económico de Marx. Un texto de 1915 (IGP 13-XI, SG 7) —escrito, por cierto, para comentar el Congreso de aquel año del Partido Socialista Obrero Español—, es característico de la situación general del pensamiento de Gramsci en la época: «Para nosotros la Internacional es un acto del espíritu, es el conocimiento que tienen (cuando lo tienen) los proletarios de todo el mundo de que constituyen una unidad, un haz de fuerzas concordemente orientado, dentro de la variedad de las entidades nacionales, hacia una finalidad común, la sustitución del factor capital por el factor producción en el dinamismo de la historia, la irrupción violenta de la clase proletaria, hasta ahora sin historia o con historia sólo potencial, en el enorme movimiento que produce la vida del mundo». La copresencia de conceptos económicos con una concepción de la historia tan idealista que estima fuera de ésta a las masas anónimas es realmente difícil y chirriante.

Cuando, al final de este período juvenil, Gramsci vuelve a tomar la fórmula interpretativa crociana para intentar definirse ante sí mismo su lectura de Marx, llega también a una combinación mecánica; Marx habría enseñado un determinismo histórico respecto del pasado, pero el hecho de que creara un movimiento revolucionario indicaría que no lo estimaba así para el futuro. En 1916 (A 22-V, SM 148) Gramsci se atiene a esa débil, adialéctica paradoja de «la historia, de la cual somos criaturas por lo que hace al pasado y creadores por lo que hace al porvenir».[5]

Gramsci ha nacido al socialismo sobre la base de la realidad por él conocida —la miseria rural y minera sarda— y de la inspiración culta de unos intelectuales —Croce, Salvemini, Gentile, Bergson, etc.— que no son ni dirigentes obreros ni intelectuales marxistas, sino «senadores», «burgueses auténticos», como dice él mismo. El positivismo mecanicista, economicista y antirrevolucionario de la interpretación socialdemócrata de Marx[6] le refuerza la tendencia idealista. Más tarde, el trato con dirigentes obreros e intelectuales marxistas en Turín le hace sentir la necesidad de entender a Marx de otro modo. El primer resultado del esfuerzo por conseguirlo es un compromiso tan mecánico como el pensamiento de los autores a los que se opone; Marx sería el científico socialista que suministra «cánones» para la interpretación del pasado. Pero no es el pensador del presente ni del futuro, porque, tal como lo ve la socialdemocracia, su pensamiento no es revolucionario, sino evolucionista, de expectativa: un dejar que actúen mecánicamente los factores interpretados por aquellos «cánones». Tal es la situación del marxismo en el pensamiento de Gramsci —la de un mero *magister vitae ex post*— cuando la revolución rusa de febrero y luego la de Octubre someten ese esquema a una crisis.

La revolución rusa de febrero confirma para Gramsci que el pensamiento revolucionario ha de tener una base idealista. Interpretando los hechos de febrero, Gramsci escribe unas líneas de importancia para la interpretación de su pensamiento porque muestran cómo la aportación quizá más fecunda del filósofo italiano al pensamiento marxista ha nacido precisamente de su idealismo, aunque se ofrece al mismo tiempo como vía para salir de él. Se trata del tema de las hegemonías: «Pero ¿basta que una revolución haya sido hecha por los proletarios para que ella misma sea una revolución proletaria? También la guerra la hacen los proletarios, y no es sin más un hecho proletario. Para que lo sea es necesario que intervengan otros factores, los cuales son espirituales. Es necesario que el hecho revolucionario resulte, además de fenómeno de fuerza, fenómeno moral, hecho moral» (IGP 29-IV-1917, SG 105).

El decurso de la revolución rusa complica seriamente las reflexiones de Gramsci. Éste se ha sentido desde el primer momento (ya desde Zimmerwald) identificado con Lenin y los bolcheviques que le muestran la primera organización de un socialismo revolucionario libre del positivismo reformista de la socialdemocracia.[7] Pero es manifiesto que los leninistas son marxistas y materialistas, no idealistas. Gramsci, que va a ser la cabeza de la fracción bolchevique en el Partido Socialista Italiano, se ve obligado una vez más —y con mayor urgencia que hasta entonces— a reconsiderar su marxismo. El resultado es una nueva fórmula de compromiso, bastante más profunda, empero, que las anteriores de las que nace: los «cánones» marxianos no interpretan sólo el pasado, sino cualquier situación; pero no deben entenderse como previsiones materiales de plazos, fases o términos fijos, sino más bien como una descripción de fases o estadios cuya realización puede ser instantánea, sin necesidad de despliegue material de la sociedad a través de todas esas fases, porque basta con que la consciencia de la clase obrera supere todas ellas: «En la revolución rusa Lenin no ha tenido el destino de Babeuf. Ha podido convertir su pensamiento en fuerza activa de la historia. Él y sus compañeros bolcheviques están convencidos de que realizar el socialismo es posible en cualquier momento. Se alimentan de pensamiento marxista. Son revolucionarios. Y el pensamiento revolucionario niega el tiempo como factor de progreso. Niega que todas las experiencias intermedias entre la concepción del socialismo y su realización hayan de tener una manifestación absoluta e íntegra en el espacio y en el tiempo. Basta con que esas experiencias se actúen en el pensamiento para que sean superadas y se pueda pasar más allá. Lo necesario es sacudir las consciencias, conquistar las consciencias».

Ese texto es de julio de 1917 (IGP 28-VII 1917, SG 124). Las consecuencias políticas que pueden derivarse de él son típicamente marxistas y leninistas: son en sustancia el politicismo característico del socialismo de Marx, intensamente subrayado en el leninismo. Pero mientras que Lenin basa ese énfasis político o «subjetivista» (que permite considerar con más dominio los retrasos de la evolución económica, etc.) en el dato económico-social de la crisis del antiguo régimen, en la tesis del «eslabón más débil» del capitalismo mundial, Gramsci llega precipitadamente al mismo resultado *político* por el procedimiento, científicamente nulo y gordiano, de inyectar idealismo en Marx.

El compromiso es tan inestable que no resiste a la sacudida de la Revolución de Octubre. Con ésta se abre la fase definitiva

de la formación del marxismo de Gramsci, en la cual sus propias dificultades y hasta las más serias deficiencias de su formación filosófica van a resultar a veces fermento de descubrimiento (análogamente a cómo, en la fase anterior, ha nacido de tan confuso suelo intelectual la fecunda idea de la hegemonía cultural necesaria a una clase para ser políticamente dominante).

Esta fase del pensamiento de Gramsci se abre con un artículo de título significativo: «La revolución contra *El Capital*» (IGP 5-1-1918, SC 149-153). Es su segundo artículo sobre la Revolución de Octubre, pero el primero con verdadero contenido teórico. El artículo afirma que la revolución de los bolcheviques está hecha de ideología más que de hechos. A eso sigue la frase «Es la revolución contra *El Capital* de Carlos Marx». Pero, como era de esperar, los esfuerzos de los años anteriores por asimilar el pensamiento de Marx a su vocación socialista revolucionaria han dejado un poso ya imborrable en Gramsci. Aparte de lo cual, como él mismo ha escrito, los bolcheviques que han hecho esa revolución son marxistas. Por todo eso, después del agresivo desahogo de la frase periodística, Gramsci se dedica a explicar cómo son marxistas los bolcheviques. Y es importante notar la vacilación con que lo hace. Tal vez se deba a la prisa periodística este notable testimonio de la inseguridad del marxismo de Gramsci: éste, en efecto, da nada menos que tres explicaciones distintas e incompatibles en las mismas *cuatro* páginas. Primera: los bolcheviques son fieles a la inspiración de Marx, no a su texto literal, que adolece de «incrustaciones positivistas» en las cuales se basa la interpretación socialdemócrata, economicista, del marxismo. Segunda: la revolución bolchevique no entra en el esquema o «canon» de Marx porque éste no podía prever la formación rápida anormal de voluntad popular debida a la guerra. El esquema de Marx sólo vale para la «normalidad» histórica. Parece claro que esas dos interpretaciones son incompatibles: en la primera se niega que la interpretación socialdemócrata de Marx recoja la verdadera inspiración de éste: recoge sólo las «incrustaciones positivistas» presentes en la «letra» de Marx. En la segunda, en cambio, se admite que la lectura economicista es la «normal». Pero aún dan de sí esas cuatro páginas para una tercera explicación: que el pueblo ruso ha hecho la evolución «normal» en su consciencia, cumpliendo así el esquema de Marx. Los bolcheviques lo han entendido y han conseguido de este modo una revolución... ¿contra *El Capital*? La inseguridad de Gramsci es, como se ve, tanta, que acaba en la refutación de su propia espectacular frase.

Pero la veracidad y la franqueza con que Gramsci vive su pro-

blema van teniendo, como suele ocurrir, su premio. En materia de ideas lo estéril no suele ser la aceptación veraz de los problemas, por espectaculares que sean los cortocircuitos mentales que produzca ante una cuestión irresuelta la debilidad de los instrumentos intelectuales aplicados (en el caso de Gramsci, el difuso idealismo culturalista en que ha crecido). Ya siete días después del artículo recién citado publica Gramsci otro, con resonancias de lecturas del joven Marx (hasta en el título: «La crítica crítica», IGP 12-1-1918, SG 153-155), en el cual, sin que cambie el léxico, obtiene una apreciable profundización de sus puntos de vista: «La nueva generación parece querer un regreso a la genuina doctrina de Marx, por la cual el hombre y la realidad, el instrumento de trabajo y la voluntad no están separados, sino que se identifican en el acto histórico». Como algunas otras felices formulaciones de Gramsci —«hegemonía», «centro de anudamiento»—, ésta de «acto histórico» como unidad de los procesos de base y la acción política revolucionaria es seguramente una de las mejores expresiones con que cuenta la literatura marxista para nombrar la realidad concreta contemplada por la dialéctica revolucionaria de Marx. A eso sigue una versión mejorada de la idea del materialismo histórico como conjunto de «cánones» interpretativos. Y, por último, una conclusión que es una toma de posición: los miembros de la «nueva generación» —es decir, los bolcheviques y, entre ellos, Gramsci mismo, ya en la vía que llevará a la fundación del PCI— «creen no que la guerra ha destruido el materialismo histórico» al provocar una «revolución contra *El Capital*», «sino que la guerra ha modificado las condiciones del ambiente histórico normal, por lo cual la voluntad social, colectiva de los hombres ha conseguido una importancia que no tenía normalmente.» (Gramsci se refiere en otro lugar —que completa éste— a la «concentración» de los trabajadores de la ciudad y el campo «en las trincheras», que ha suplido la concentración «normal» en la gran industria). «Estas nuevas condiciones son, también ellas, hechos económicos, han dado a los sistemas de producción un carácter que no tenían antes». (Gramsci alude a la estatificación transitoria de la industria bélica y pesada.) «La educación del proletariado se ha adecuado a ello necesariamente y ha llevado en Rusia a la dictadura.»

Durante toda la primera mitad de aquel año Gramsci vuelve constantemente, de modo cada vez más profundo, al tema que vertebra su evolución intelectual de revolucionario. Pero ahora lo toma en la nueva y concreta forma que le ha dado la Revolución de Octubre: ¿cómo resuelve el leninismo la cuestión de la interpretación de Marx? Cuando empezó a presentarse a las socialdemocracias europeas el problema de la adhesión a la III Internacional y —aunque todavía en el horizonte— el de la formación en otro caso de partidos comunistas, fueron frecuentes las discusiones acerca de los «dos aspectos de Marx», el supuestamente «místico», o revolucionario, y el «científico», o de historiador. Gramsci ha intervenido repetidamente en esas discusiones. Y en alguna ocasión —por vez primera en mayo de 1918 (IGP 11-V-1918, SG 377-380)— la discusión del tema le lleva hasta el umbral de un difícil asunto que cobrará importancia en los *Cuadernos de la Cárcel*, no quedará resuelto en ellos ni lo está hoy en la práctica: el tema de la ideología, el problema de si el pensamiento revolucionario ha de ser o no ideológico. La cadena mental que le lleva hasta ese problema, partiendo de la disputa acerca del Marx «místico» y el Marx «historiador», es como sigue: Gramsci rechaza con buen sentido esa trivial dicotomía que, en el mejor de los casos, es para él una exageración retórica. Pero queda el hecho de que él mismo, Gramsci, aún tiende de vez en cuando a ver «incrustaciones positivistas» de importancia en Marx, junto a la básica inspiración revolucionaria. En pocos meses, sin embargo, la voraz lectura de todo lo que encuentra de Lenin le ha hecho andar mucho camino. El Marx científico no es ya para él un positivista, sino el investigador que ha descubierto los hechos básicos de que arranca el «acto histórico» revolucionario. Mas, ¿cómo se desencadena éste? Y, sobre todo, ¿qué factor tiene en el pensamiento de Marx la función desencadenadora del acto histórico? Gramsci contesta: la ideología. Y nada más escribirlo se siente incómodo. Sus lecturas de Marx son, en efecto, ya importantes, y no le permiten dudar del carácter antiideológico de la obra y de los motivos más profundos de Marx. Un reflejo de esa incomodidad intelectual de Gramsci ante su propio nuevo planteamiento del problema se nota ya, por ejemplo, en la primerísima aparición de dicho planteamiento, del tema de la ideología, en el artículo últimamente citado: «Marx se burla de las ideologías, pero es ideólogo en cuanto hombre político actual, en cuanto revolucionario». A lo cual siguen unas líneas cuyo enfático comienzo —presumible indicio de timidez— se explica suficientemente por la inconsistencia del resto: «La verdad es que las ideologías son risibles cuando son pura charla, cuando se destinan a crear confusión, a ilusionar y someter energías sociales potencialmente antagónicas, a una finalidad que les es ajena».

El origen idealista, y, en general, la hegemonía de un idealismo culturalista y anticientificista (por inercia muy común a los antipositivismos poco precavidos) en la Italia de la primera mitad del siglo dan a Gramsci muy pocas armas para sublevarse con éxito

contra la supuesta fatalidad o inevitabilidad de la ideología en el pensamiento revolucionario. Pero lo interesante aquí es notar cómo un problema auténticamente vivido y pensado lleva de verdad hasta su estadio final. En ese y en otros textos que habrá ocasión de considerar en seguida, Gramsci, levantándose con talento bastante por encima de su instrumental intelectual, ha suscitado uno de los problemas hoy más actuales en el pensamiento revolucionario —el del ideologismo y el criticismo— de un modo incluso más claro que Lenin, pese a contar éste con elementos doctrinales sin duda superiores.

Pero antes de considerar un poco sustantivamente ese problema es oportuno documentar aún el momento de mayor madurez del marxismo del Gramsci joven; ese momento se alcanza, bajo la influencia de Lenin, en la época que precede a la constitución del P.C.I. Un artículo de esa época («Utopía», A 25-VII-1918, SG 280-287) puede ilustrarlo adecuadamente. En ese artículo se propone Gramsci refutar el reproche de utopía dirigido a Lenin por los social-demócratas. El reproche se basaba en el argumento de que la sociedad rusa no había atravesado plenamente la fase de desarrollo capitalista. Gramsci contesta con una argumentación que coincide totalmente con la interpretación del marxismo por Lenin en la célebre fórmula que ve la esencia del pensamiento de Marx en el «análisis concreto de la situación concreta». Escribe Gramsci: «Todo fenómeno histórico es "individuo"; el desarrollo se rige por el ritmo de la libertad; la investigación no debe ser de la necesidad genérica, sino de la necesidad particular. El proceso de causación debe estudiarse intrínsecamente a los acontecimientos rusos, no desde un punto de vista genérico y abstracto.» En el resto del artículo enumera Gramsci peculiaridades de la situación rusa, las valora con criterios suficientemente marxistas y termina resumiendo otra tesis de Lenin, que estaba ya, en realidad, presente en escritos de Engels (hasta en el *Anti-Dühring*), pero había sido olvidada en la tradición social-demócrata: que son posibles revoluciones proletarias (proletarias en sentido estricto: modernas) cuyo resultado directo no sea el socialismo, sino la garantía de evolución rápida hacia el socialismo.

Al final de la época de juventud y libertad de Gramsci se registra, en conclusión, la superación del empacho con que el filósofo y político se ha enfrentado con el texto de Marx en años anteriores. Es la influencia de Lenin lo que ha permitido a Gramsci entender la sustancia del pensamiento de Marx. Y esa influencia es muy explicable incluso desde un punto de vista meramente teórico. En efecto, *el problema doctrinal de Gramsci ha sido el mismo de Lenin:* recuperar un marxismo revolucionario frente a la visión reformista social-demócrata del pensamiento de Marx. *E incluso los caminos seguidos por ambos pensadores y dirigentes políticos tienen un elemento común:* ambos se han apoyado para conseguir esa recuperación en la tradición idealista; Lenin en Hegel, tras descubrir, con la explicable exageración del que reacciona contra una situación de enquistamiento del pensamiento socialista, que «no se puede entender *El Capital* sin conocer la *Lógica* de Hegel»; Gramsci en el idealismo culturalista crociano (y, en menor medida, en el vago biologismo que quedaría desplazado de la filosofía europea hacia mediados de siglo). Pero Lenin y Gramsci recorren ese camino en sentidos contrarios: Lenin parte de Marx y recupera a Hegel para darse razón del carácter revolucionario, por dialéctico, de aquél. Gramsci, a la inversa, parte filosóficamente del idealismo que es su herencia cultural, y en su marcha hacia Marx cree llevar él mismo, con esa tradición idealista, el principio revolucionario. La influencia bolchevique le permite redescubrirlo en Marx.

Ya ese asunto puede contarse entre los temas gramscianos (y leninianos) que hoy deben encontrarse de nuevo en primer plano en la reflexión marxista. Y lo está ya en realidad, de modo más o menos explícito. Son numerosos, en efecto, los autores que no ven en los fenómenos involutivos de la filosofía marxista de los decenios anteriores a 1956 más que los efectos de un «positivismo» global y simplísticamente atribuido a «Stalin». Por eso tales escritores filosóficos tienden frecuentemente a recurrir de nuevo a Hegel y a la tradición idealista. Tales son los casos, por ejemplo, del Lukács de los últimos años (sobre todo en la *Estética*), de Kosik, de Kolakowski, de Garaudy, y hasta de Havemann, pese a su condición de científico de la naturaleza. Otros autores, viendo —con más razón— que el supuesto «positivismo» de la filosofía soviética en ese próximo pasado no es sino a lo sumo un elemento, y probablemente secundario, de la situación que se trata de superar, son más reacios a ver en el Hegel de la *Fenomenología* la panacea de todos los males. O en el de la *Lógica*. Autores tan distintos entre sí como Luporini, Della Volpe, Althusser, Schaff, etc., coinciden al menos en una orientación que no ve ninguna ganancia apreciable en la apelación a la filosofía especulativa tradicional.

Una situación así reproduce uno de los principales aspectos de la problemática filosófica de Gramsci. Pero no es ese aspecto el que va a merecer aquí una breve consideración final, sino otro que en realidad lo absorbe. Se trata de lo siguiente:

Poco antes se ha visto cómo Gramsci, tras superar, bajo la influencia de Lenin, la lectura positivista de Marx hecha por la

social-democracia, intenta formular en qué consiste el elemento revolucionario del pensamiento marxiano; y cómo cree descubrirlo en algún carácter *ideológico* de la obra de Marx. Se ha visto también que ya la primera vez que hace esa afirmación, Gramsci revela una cierta inseguridad o timidez, provocada por su conocimiento de la radical crítica —o «burla», como dice Gramsci— a que Marx somete el hecho de la ideología. Sin embargo, Gramsci no va a rebasar ya esa insegura solución de su problema marxiano, de su lectura de Marx. En este punto los *Cuadernos de la Cárcel* no van a presentar actitudes nuevas, sino sólo el intento de consolidar dicha interpretación. No es inútil dedicar alguna atención a comprobarlo.

En los cuadernos de la cárcel de Turi Gramsci intenta documentar con textos del propio Marx un carácter ideológico del pensamiento de éste. Una nota del cuaderno VIII (Turi, 1930-31, IMS 49) puede ilustrar adecuadamente este punto: «Recordar la frecuente afirmación de Marx sobre "la solidez de las creencias populares" como elemento necesario de una determinada situación. Dice poco más o menos: "Cuando este modo de concebir las cosas tenga la fuerza de las creencias populares", etc., etc. Otra afirmación de Marx dice que una convicción popular tiene frecuentemente la misma energía que una fuerza material o algo parecido (...) Creo que el análisis de esas afirmaciones lleva a reforzar la concepción de "bloque histórico", en el cual precisamente las fuerzas materiales son el contenido y las ideologías la forma, distinción entre forma y contenido que es meramente didáctica, porque las fuerzas materiales no serían concebibles históricamente sin forma y las ideologías serían caprichos individuales sin las fuerzas materiales».

La idea de «bloque histórico» es otra de las afortunadas acuñaciones de conceptos a las que ya se ha hecho referencia y que son acaso el fruto más permanente de la obra teórica de Gramsci: como si en el forcejeo teórico Gramsci hubiera conseguido una agudización de la capacidad de percibir y nombrar el objeto esencial de sus esfuerzos. En este caso —«bloque histórico»— se trata de la totalidad y unidad concreta de la fuerza social, la clase, con el elemento cultural-espiritual que es conciencia de su acción y forma del resultado de ésta. El concepto —con ese nombre o con otro— es sin duda imprescindible para un marxismo verdaderamente dialéctico, que no entienda positivísticamente la historia como evolución fatal y lineal de los fenómenos económicos. Pero en la misma presentación del concepto se aprecia la causa por la cual Gramsci no pudo decidir nunca sino dentro del dilema «ideologismo-o-reformismo». Las frases de Marx de cuyo vago recuerdo parte la reflexión de Gramsci son sin duda del tipo de la célebre «La teoría se hace fuerza cuando aferra las masas» (*Die Theorie wird sur Macht, ween sie die Massen ergreift*). La formación idealista-culturalista de Gramsci le hace identificar «teoría», la palabra usada por Marx, con «ideología». Gramsci no ve pues la posibilidad de que la mediación entre la fuerza social (la energía de la clase obrera) y la intervención revolucionaria sea de naturaleza científica, de la naturaleza del *programa* crítico; para él, la única mediación posible es una nueva ideología, la adopción por el marxismo de la forma *cultural* de las religiones y de los grandes sistemas de creencias, sintéticos y especulativos, de la tradición. En la época anterior a su detención, Gramsci ha expresado eso sin reparos. He aquí un ejemplo (A 26-VIII-1920, SM 415): «Los socialistas marxistas no son religiosos: creen que la religión es una forma transitoria de la cultura humana que será superada por una forma superior de la cultura, la filosófica: creen que la religión es una concepción mitológica de la vida y del mundo, concepción que será superada y sustituida por la fundada en el materialismo histórico (...).» Ese categórico texto contiene —junto con la tesis marxiana de la caducidad de la religión— dos tesis incompatibles con la crítica de Marx (y de Engels) a la ideología: primera, la admisión de la validez futura de la filosofía como visión sintética o constructiva del mundo; segunda, la comprensión del materialismo histórico como un producto cultural funcionalmente idéntico a la religión, o sea, como un producto cultural ideológico.

Ya antes de su detención, como ha quedado registrado, Gramsci ha profundizado su lectura de Marx lo suficientemente para saber que el pensamiento de Marx es esencialmente crítica («burla») de la ideología. Por eso en los *Cuadernos de la Cárcel* no se volverá a encontrar afirmación tan categórica como la recién transcrita de 1920. Pero Gramsci no tendrá tiempo de salir del dilema en que se encuentra. La exigencia del fiscal fascista —el cerebro de Gramsci debía dejar de funcionar— no se cumplió, ciertamente, al pie de la letra. Pero sí en parte: la prematura muerte de Gramsci impide saber si la inestabilidad de su contraposición entre ideologismo y positivismo reformista en la comprensión de Marx se habría superado en una praxeología racional y concreta, crítica y antiideológica, de la cual estuvo, por otra parte, tan cerca, con su acentuación del principio de la práctica. En todo caso, la muerte ha concluido el imponente martirio del cuerpo destrozado de Gramsci antes de que su inteligencia pudiera dar algún paso más allá en aquella dirección. Uno de los últimos *Cuadernos* —quizás el

último, el XVIII (Formia 1934 o 1935, IMS 47-49)— contiene una nota larga que nos le muestra esforzándose aún por conseguir una solución de compromiso entre la crítica marxiana de las ideologías y la convicción gramsciana de que la ideología es la única instancia mediadora entre la fuerza social y la acción. Vale la pena recordar esa nota extensamente. Bajo el título de *Concepto de ideología* y tras una alusión implícita a Destutt de Tracy, Gramsci empieza por reconocerse a sí mismo que los clásicos del marxismo (de la «filosofía de la práctica») son ante todo, como filósofos, críticos de la ideología: «La "ideología" ha sido un aspecto del "sensismo", o sea, del materialismo francés del siglo XVIII (...). Hay que examinar históricamente porque lógicamente es un proceso fácil de captar y comprender— cómo el concepto de ideología ha pasado de significar "ciencia de las ideas", "análisis del origen de las ideas", a significar un determinado "sistema de ideas" (...). El mismo significado que ha tomado el término "ideología" en la filosofía de la práctica contiene implícitamente» —«implícitamente» es ilusión de Gramsci— «un juicio de desvalor (...)». Pero, tras ese reconocimiento, Gramsci busca un compromiso que le permita salvar el concepto de ideología. El resultado no es nada brillante: es una inconsistente distinción entre ideologías respetables y no respetables, por así decirlo, que, junto con una interesante formulación de un tema de Adorno,[8] el de la «ideología de segundo grado», contiene el principio inevitablemente acrítico de considerar respetables las ideologías precisamente más puras, las que constituyen el plano sobreestructural más profundo de la alienación, o sea, las ideologías «orgánicas», «necesarias», implícitas e «inconscientes». Dice así Gramsci: «Me parece que un elemento de error en la consideración del valor de las ideologías se debe al hecho (nada casual, por lo demás) de que se da el nombre de ideología tanto a la sobreestructura necesaria de una determinada estructura cuanto a las elucubraciones arbitrarias de determinados individuos. El sentido peyorativo de la palabra se ha convertido en extensivo y eso ha modificado y desnaturalizado el análisis teórico del concepto de ideología (...). Por tanto, hay que distinguir entre ideologías históricamente orgánicas, que son necesarias para una determinada estructura, e ideologías arbitrarias (...).» (Dicho sea entre paréntesis, es notable cómo el intento de salvación de la ideología, intento de inspiración idealista-culturalista, desemboca en un mecanicismo: Marx, en efecto, no habría afirmado nunca que una base determine unívocamente —«necesariamente»— *una* ideología, sino más bien una familia o clase de ellas: pues lo que la base hace es limitar las ideologías posibles, determinar el campo de las posibilidades ideológicas, de la formación de conceptos, etc.)

No sería erróneo, pero sí demasiado parcial, concluir un examen de la formación del marxismo de Gramsci anotando simplemente que ese marxismo ha sido siempre problemático en el sentido de que no ha conseguido nunca decidir sino dentro de la antítesis positivismo-ideología, de la irresuelta crisis entre el positivismo evolucionista de la social-democracia y una inconsistente escapatoria por vía ideológica. Eso sería injusto porque así se olvidarían, para empezar, los muchos conceptos valiosos que Gramsci ha conseguido arrancar al fecundo movimiento de su pensamiento entre los polos del viejo dilema; sería injusto también porque supondría ignorar el desarrollo que el principio de la práctica ha experimentado por obra de Gramsci —desarrollo que la limitación del tema excluía de estas líneas—; y seía injusto, sobre todo, porque equivaldría también a desconocer el valor que tiene la presentación veraz y honda de un problema real. Para el marxismo contemporáneo la insistencia en la inspiración crítica de Marx y, por tanto, la reanudación de su crítica de lo ideológico y la eliminación de especulación ideológica en el pensamiento socialista, es el programa más fecundo que puede proponerse. Es un programa de difícil realización, porque se encuentra amenazado por dos riesgos complementarios: ignorar el peligro de la moderna ideología «neocapitalista» del tecnicismo y del «final de las ideologías» —que es ella misma la ideología del fatalismo tecnológico, muy adecuada para el capitalismo monopolista—; y ser confundido con esa ideología por parte de filósofos socialistas nostálgicos de los emocionantes megalitos hegelianos. Pero ése es el programa de la hora. Y el problema a que responde ese programa se encuentra expresado del modo más veraz y radical en la obra del hombre el trigésimo aniversario de cuya muerte se conmemora este año.

1. Por eso los textos de Gramsci considerados aquí son casi exclusivamente escritos juveniles. Se citan mediante las siglas:
IGP: el periódico *Il Grido del Popolo.*
A : la edición piamontesa del periódico *Avanti!*
SG : el libro Antonio Gramsci, *Scritti Giovanili*, ed. de 1958.
SM : el libro Antonio Gramsci, *Sotto la Mole*, ed. de 1960.

Sólo para documentar la tesis de que el marxismo de Gramsci está en lo esencial formado ya antes de su detención se cita el libro *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, ed. de 1966, con la sigla IMS. Las citas se componen con la sigla del periódico en que apareció el artículo citado, la fecha de publicación, la sigla del libro que ha sido recogido el texto y la página en que éste se encuentra en el libro: 1GP 31-X-1914. SG 3-7 quiere decir: artículo publicado en *Il Grido del Popolo* el 31-X-1914, recogido en las páginas 3-7 de *Scritti Giovanili*.

2. La gran influencia de estos autores sobre Gramsci, lo mucho que éste refleja, en general, el ambiente cultural de la Italia de la época ha suscitado el tema del «provincialismo» de Gramsci. Recientemente ha criticado Eugenio Garin esa idea del provincialismo de Gramsci («La formazione di Gramsci e Croce», en *Critica marxista-Quaderni*, n.º 3, 1967, págs. 119-133). Garin arguye con razón que la cultura filosófica básica de Gramsci, que incluía también, por ejemplo, a Bergson, no es provinciana, sino característica de una fase de la vida cultural de la Europa del siglo. A lo cual puede añadirse, sin embargo, que tanto el idealismo culturalista crociano cuanto el vitalismo de Bergson han resultado a la postre una especie de provincialismo europeo, arranques sin continuación por la vía que en realidad abriría más tarde el existencialismo.

3. No, ciertamente, el positivismo de un pensador tan agudo como Vailati, por ejemplo. Pero ni Vailati ni Peano —que enseñaba en Turín por aquellos años— han tenido en la vida cultural italiana de la época la influencia que ejercieron mediocridades positivistas tan olvidables como Achille Loria. El estudiante Gramsci, que alguna vez tropezaría con Peano por los pasillos de la Universidad de Turín, no parece haber notado la existencia de aquel gran talento renovador de la metodología científica. La cosa no debe sorprender demasiado: la influencia del idealismo crociano, tras desterrar al positivismo de la Universidad y de la cultura italiana, tuvo efectos tan devastadores que el que esto escribe recuerda haber notado todavía en 1957 que universitarios italianos de cultura por otro lado notable no habían oído siquiera los nombres de Vailati y de Peano.

4. Problemas de esta clase podrán tal vez resolver los encargados de la anunciada edición crítica.

5. Este caso de Gramsci puede ilustrar lo discutible que es el tópico según el cual el principio dialéctico es obligada y como naturalmente de herencia idealista. Se puede ser tan idealista como Croce y el joven Gramsci y tan poco dialéctico como ambos. Es claro que en el texto de Gramsci hay una paradoja sólo si el sujeto de «somos» —como se desprende del contexto— es la humanidad. En otro caso es una perogrullada. Pero Gramsci no está enunciando ningún lugar común, sino la tesis de que los «cánones» del análisis histórico marxiano interpretan sólo el proceso acaecido (el pasado), no el acaecer actual.

6. La pugna contra el mecanicismo en el pensamiento socialista es una constante de la actividad intelectual de Gramsci: cuando la socialdemocracia deje de ser la principal fuente de deformación economicista de Marx, Gramsci, ya en la cárcel, no dejará de escribir contra el mecanicismo en el seno mismo de la III Internacional, particularmente contra Bujárin.

7. Lenin, por su parte, comprendió en seguida que Gramsci y su grupo (el grupo de *L'Ordine Nuovo*) eran la expresión auténtica del bolchevismo en Italia. En el III Congreso de la Internacional (sesión del 30-VIII-1920), Lenin se decidió a dar un paso definitivo: poner el peso de su influencia en favor de Gramsci (que estaba en minoría dentro del PSI): «Debemos decir claramente a los camaradas italianos que lo que corresponde a la política de la Internacional Comunista es la tendencia de los militantes de *L'Ordine Nuovo*, y no la tendencia de la mayoría actual del Partido Socialista y de su grupo parlamentario.» (*Apud* Fiori, G., *Vita di Antonio Gramsci*, 1966, pág. 159.) — Con esa intervención de Lenin empieza una difícil actuación de Gramsci que pasa por la formación del PCI y culmina con una operación característica de ese dramático período de la III Internacional: la eliminación autoritaria del grupo extremista de Bordiga —inicialmente mayoriario en el PCI— por la acción del instructor Gramsci desde Viena (1923). Las personas viven en su época: por eso resultan cursis las presentaciones de Gramsci con halo de novela rosa política, como un iluminado que, en cuestiones de organización política, hubiera anticipado en 30 años y superado incluso el XX Congreso del PCUS.

En el plano de la teoría, la profunda identificación de Gramsci con el programa de Lenin se aprecia sobre todo en dos temas que sumar al único tratado en estas líneas: la importancia *teórica* dada al partido político obrero —el «Príncipe moderno», como dice Gramsci , y la búsqueda de tradiciones nacionales italianas que puedan asimilarse a la motivación esencial de los *soviets* rusos (es el tema de los consejos de fábrica). Acerca de lo primero ha escrito uno de los más íntimos conocedores de Gramsci: «El problema del partido, el problema de la creación de una organización revolucionaria de la clase obrera (...) está en el centro de toda la actividad, de toda la vida, de todo el pensamiento de Antonio Gramsci» (Palmiro Togliatti, *Gramsci*, 1955, pág. 9).

8. De tesis de Adorno y también del tema de la evolución del pensamiento de Marx, tan enérgicamente propuesto hoy por Althusser. *Cfr.* los cuadernos XXII y II (Formia, 1931-1933, IMS, esp. págs. 76-79).

GIACOMO MARRAMAO

PARA UNA CRITICA DE LA IDEOLOGIA DE GRAMSCI *

Si en 1963 Stefano Merli declaraba (juntamente con Luigi Cortesi) que era necesario moverse en el sentido de dejar atrás la fase negativa, en el sentido de superar el estadio de «desacralización de los mitos», para entrar en una fase positivo-reconstructiva,[1] en 1967 tenía que reconocer ya que el balance no era alentador.[2] El objeto-mito al que había que quitar su carácter sagrado, el obstáculo al que había que hacer frente era precisamente Antonio Gramsci. Y esto no sólo por la tradición cultural de la que Gramsci era representante (aunque también creador y verificador de la misma), sino además, y de manera particular, por todos los efectos políticos que la concepción gramsciana había tenido y continuaba teniendo dentro y fuera del movimiento obrero organizado.

En el momento en que la convención de Cagliari (25-27 de abril de 1967) daba una tonalidad claramente reformista a los términos políticos de la operación-Gramsci confinando las escasas voces de oposición en el «ghetto verbal» de la impotencia minoritaria, la posición de los intelectuales que atacaban a Gramsci «desde la izquierda» aparecía como una posición marcada por la histeria, incapaz de llevar a cabo un definitivo ajuste de cuentas y más incapaz aún de avanzar una alternativa que sirviera para recuperar, mediante una inversión estratégica, el potencial revolucionario pre-

* Publicado en *Quaderni Piacentini*, n.° 46, 1972. (Traducción de F. Fernández Buey.)

sente en la clase obrera italiana.[3] Con razón afirmaba Merli que el problema no consistía tanto en marchar *contra Gramsci* como sobre todo en avanzar *más allá de Gramsci* en cuanto que éste representaba la consciencia teórica vinculada a una fase anterior del movimiento (presente, sin embargo, y operante en la praxis frontista del PCI). La izquierda revolucionaria tenía que tomar consciencia de la importancia *práctica* de esa confrontación teórica, es decir, entender algo que los reformistas tenían claro desde hacía tiempo. A saber, *que la teoría prepara el camino a los momentos tácticos de la política.*

Desde 1967 hasta hoy el interés de la «izquierda teórica» por Gramsci ha descendido de manera sensible, aunque no porque hayan desaparecido los motivos polémicos, sino debido ante todo a los profundos cambios a que se ha visto sometida la teoría misma de las luchas de masas durante los últimos tres años. La situación de clase ha planteado en términos prácticos, factuales, el proceso de distanciamiento respecto de los análisis gramscianos. Los elementos «positivos» de las nuevas teorizaciones de la izquierda revolucionaria, vinculados a la toma de consciencia (no ya sólo hipotética como en los inicios de los años sesenta) de las profundas transformaciones ocurridas en el sistema productivo y en la organización del trabajo cuya consecuencia es revolucionar los anteriores niveles de la composición de clase, dan la medida de la estratosférica lejanía de los tradicionales temas gramscianos de «hegemonía», «bloque histórico», «príncipe moderno» y «cuestión meridional».

Pero en ese abandono de la batalla teórica sobre el problema-Gramsci se incluyen también aspectos negativos que repercuten en el conjunto de las hipótesis acerca de la organización avanzadas por el movimiento en una fase de *pausa relativa* como es la actual. No me estoy refiriendo tanto al relanzamiento de Gramsci al que actualmente se asiste en el seno del PCI[4] como a las viejas y renovadas ilusiones de resucitar ese presunto espíritu revolucionario que habría en el pensamiento gramsciano de la fase «ordinovista» o de los consejos.[5] La presencia y la persistencia de esas ambigüedades incluso en el seno de ese destacamento de la izquierda que se autodefine y pretende ser «de clase» es algo que, en mi opinión, da carácter de necesidad a un ajuste de cuentas decisivo que abordando los puntos nodales del problema-Gramsci (relaciones con el leninismo, concepción del partido, política de alianzas) sepa al mismo tiempo ponerlos en relación con las actuales exigencias teóricas y organizativas del movimiento.

Pero si en Italia, durante los últimos tres años, la atención

de la izquierda revolucionaria con respecto a Gramsci ha sido escasa o nula, en cambio en Alemania occidental se asiste durante ese mismo período a una intensificación progresiva del interés —tanto teórico como político— por su pensamiento y su interpretación del marxismo.[6] Para nosotros tiene hoy notable importancia la recepción crítica de la obra gramsciana por parte de un marxismo que, desde el observatorio de una realidad capitalista enormemente desarrollada en lo que hace a la organización social global del trabajo, tiende a reconstruir la teoría partiendo del estudio específico del *Capital* en relación con el desarrollo actual; un marxismo que tiende, en suma, a recomponer la teoría revolucionaria sin seguir ya la clásica tradición occidental de los «retornos a Marx»[7] y sin volver a proponer una ulterior fusión especulativa de los escritos juveniles con el objetivo de relanzar una nueva filosofía activista, sino extrayendo método y teoría de la estructura lógica de las categorías que son resultado de las obras maduras de crítica de la economía política. (Lo cual significa, en definitiva, buscar los elementos fundamentales de la teoría revolucionaria de Marx en la *práctica teórica concreta* y no en una abstracta metodología anterior a los «contenidos económicos».)[8]

Por todas esas razones considero muy relevante y significativa la contribución a la que voy a referirme predominantemente en este artículo. Se trata del libro de Christian Riechers titulado *Antonio Gramsci. Marxismus in Italien*, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt a. M., 1970. El trabajo de Riechers, además de constituir la única obra de conjunto sobre Gramsci existente en Alemania Federal, tiene un carácter muy unitario, inspirado en un motivo político de fondo. Si el autor hubiera intentado hacer una obra puramente histórico-cultural siguiendo los criterios neoacadémicos (que consisten en poner por encima de la rigurosa connotación política de los juicios el sapiente calibrado de los mismos), se le podría considerar sin más como un serio estudioso de la «universalidad» de Gramsci —con las ovaciones rituales que suelen seguir a ese reconocimiento—, pero no nos habría sido de ninguna utilidad, de la misma manera que tantas otras cuidadas reconstrucciones del pensamiento gramsciano fabricadas durante los últimos quince años no tienen más utilidad que la de servir para la perpetuación de la leyenda.

Precisamente en esa característica deliberadamente «apasionada» del libro de Riechers, característica derivada de la consciencia de la necesaria parcialidad de la investigación (que los historiadores oficiales tienden a disimular bajo el manto de una mismitificadora «neutralidad» o a disolver en un culto de lo «empírico» de origen laico-moderado, el cual hace de complemento a la inspiración jesuítica de la pretensión hagiográfica), se encuentran las razones del escaso interés que hasta ahora le han dedicado los «críticos» (y los editores) italianos. Razones éstas que tienen además un contenido político muy preciso si se tiene en cuenta que Riechers verifica constantemente sus observaciones generales mediante un cuidadoso análisis que a veces es incluso excesivamente pedante y puntilloso, traiciona el que su origen haya sido una tesis doctoral y pone de manifiesto que en él hay todavía mucho academicismo (de ahí la rigidez del procedimiento que, en ocasiones, nos deja la impresión de que estamos asistiendo a una especie de *Gerichtsprozess* contra las tesis gramscianas). Pero aparte de ese *escolasticismo formal*, la investigación de Riechers revela su real importancia cuando saca a la luz el carácter unitario de la inspiración gramsciana, desde la juvenil experiencia ordinovista hasta la madura experiencia leninista de los *Cuadernos*, para someterla en bloque a una criba crítica que pone de manifiesto los límites de la misma y las consecuencias negativas en ella implícitas tanto en lo que hace referencia a la discusión europea como al correspondiente desarrollo del movimiento obrero italiano. Únicamente si se tiene en cuenta esa motivación de fondo que fundamenta la contribución de Riechers —prioridad del interés teórico-político sobre el interés filológico-cultural en la investigación histórica— y si se permanece en el interior del mismo, resulta posible analizarlo críticamente y medir tanto su éxito como las limitaciones de ese intento.

Riechers parte, como se ha dicho, de la unidad de la inspiración del pensamiento gramsciano y halla dicha unidad en la *filosofía de la praxis*, fórmula que caracteriza la interpretación del marxismo difundida en Italia como consecuencia de una lectura de las *Thesen üeber Feuerbach* con la clave del «idealismo subjetivo» (pág. 18). Ese motivo «voluntarista», que tiene su continuación y su desarrollo en Mondolfo, constituye desde 1912 el coelemento cultural de toda una generación y se relaciona por una parte con el seguidismo de los socialistas que confiaban en una transformación pacífica mediante la educación de las «consciencias» y, por otra parte, con el subjetivismo mistificador de los vocianos. Ambos aspectos —el educativo (ético-pedagógico) y el activista— no operan sólo en el joven Gramsci inspirando su acción, favorecida por la «debilidad menchevique» (pág. 34) de los socialistas italianos, en la experiencia torinesa de los consejos, sino que vuelven a encontrarse, aunque en otra forma, en los posteriores desarrollos de su pensamiento hasta los *Cuadernos de la Cárcel*.[9]

Así, pues, ya desde los primeros párrafos puede verse cuál es

la meta polémica real de Riechers. No se trata de combatir a aquellos que hacen de Gramsci un uso legítimamente reformista, sino a la minoría de intelectuales *subalternos* que teorizan y predican un mistificador uso revolucionario del mismo. De ahí la primera consecuencia política de la reconstrucción unitaria: demostrar la fragilidad del suelo en el que se apoyan las operaciones de la izquierda de oposición tradicional (= minoritaria), como por ejemplo aquellas que contraponen al Gramsci «leninista», obsoleto, un Gramsci de los consejos al que se considera actual —incluso como teórico de la «democracia proletaria»—. Además de poner de manifiesto la inspiración claramente soreliana del Gramsci ordinovista, Riechers dilucida lo que habría de ser una constante de la teoría política gramsciana desde el «bienio rojo» (1919-20), esto es, aquella concepción «productivista» que diferencia su hipótesis acerca de los consejos de la hipótesis característica en el debate europeo sobre el mismo tema, mientras defiende el programa «unitario» anunciado en las Tesis de Lyon (cfr. pág. 85) y que reaparece luego, bajo la inversión filosófica de la praxis, en las reflexiones maduras.

Estas últimas constituyen el objeto de la segunda parte del libro de Riechers cuyos capítulos están dedicados respectivamente a: establecer un paralelo entre Gramsci y la recuperación filosófica del marxismo por Lukács y Korsch; la cuestión de las «tres fuentes» del marxismo (Hegel, Ricardo, Robespierre); la recuperación gramsciana de la economía de Ricardo *sub specie philosophiae* y la traducción recíproca de economía, filosofía y política; la interpretación del marxismo con la clave del idealismo subjetivo; el paralelismo entre Gramsci y Bogdanov; la crítica marxiana del materialismo en el marxismo; Lenin como teórico de la «hegemonía» y la «hegemonía» realizada en la Unión Soviética; la teoría gramsciana del partido como ciencia abstracta de la organización (influencia de Sorel y de Proudhon); la renovación del marxismo a través de la filosofía de Benedetto Croce; Gramsci, Italia y el mundo (capítulo de conclusiones en el que el autor analiza la herencia de la Segunda Internacional —Bernstein— presente en Gramsci).

En las primeras páginas del capítulo titulado *Gramsci-Korsch-Lukács. Paralelismos en defensa del marxismo*, Riechers define el horizonte teórico (característico de la III Internacional) de Antonio Gramsci trazando un paralelismo entre las soluciones stalinianas y gramscianas del problema del «centralismo democrático». Dejando a un lado la impresión de rigidez que puede suscitar la aproximación de dos concepciones del partido tan distintas formalmente (la primera de las cuales se caracteriza por el método de las condenas, mientras que la segunda defiende la necesidad de «garantizar» y «canalizar» al mismo tiempo la libertad de debate), creo que el juicio que hay implícito en esa aproximación es sustancialmente exacto. La posición de Gramsci no representa una ruptura *cualitativa* con el aparato doctrinal de la ortodoxia de la III Internacional, sino que constituye más bien una *variante táctica* de la misma. Una observación análoga había sido formulada ya por Merli en el artículo citado anteriormente: «Por importantes que puedan haber sido los contrastes entre Gramsci y la Internacional Comunista la concepción del primero no representa la elaboración y articulación de una línea que supere los puntos débiles de un internacionalismo concebido en función de los intereses nacionales rusos.» [10] Gramsci no pone en discusión el *stalinismo*, es decir, el elemento causante de la crisis tanto de la II como de la III Internacional al conducirlas a una degeneración burocrático-formalista del concepto de «política». No es casual, por tanto, que en lo que respecta a la acción socialista Gramsci adopte alternativamente esas dos direcciones —«divergentes sólo en apariencia»— del *stalinismo* y de la *democracia*.[11] Desde ese ángulo puede medirse el carácter minoritario congénito y la limitación, por consiguiente, de la «izquierda» comunista que no logra salir del nivel de un conflicto interburocrático separado del movimiento. «El intento —realizado desde la derecha y desde la izquierda del PCI, pero que tiene una misma matriz paleocomunista, aunque ésta sea lejana— de presentar a Gramsci en polémica con su partido, como si aquél hubiera sido el abanderado de una época nueva que se abre después del stalinismo, debe considerarse como una deformación subjetivista típica de las minorías. En efecto, ese intento no tiene en cuenta que A. Gramsci no sale del cuadro del stalinismo internacional, que no representa una alternativa a éste, sino una mera corrección, puesto que acepta la concepción central de la revolución por etapas democráticas elaborada para los países occidentales... El partido comunista, Amendola, los historiadores comunistas no usurpan nada cuando reivindican la continuidad gramsciana del grupo dirigente centrista y la continuidad gramsciana de la línea de desarrollo del movimiento. Lo que hacen con ello es asumir como canon de interpretación la historicidad concreta de un proceso y no la biografía intelectual de determinados dirigentes o militantes.» [12]

Así se explica el «filologismo» característico de las batallas políticas internas de los partidos comunistas europeos, contra el que Riechers dirige sus dardos polémicos. Si es cierto que el internacionalismo de Gramsci —así como su concepción del partido— lleva en su seno todas las «debilidades» y «subalternancias» a que

se vio sometido el movimiento italiano durante el largo período de la dictadura stalinista, hay que concluir que a pesar de la genialidad de ciertas observaciones Gramsci siguió siendo sustancialmente «un hombre del paleo-comunismo».[13] La concepción del partido como educador le impulsa a ver la historia de éste como una dialéctica entre el elemento «anárquico» (síntoma de crisis) y el elemento centralizador mediante el cual la dirección cura la crisis y vuelve a llevar la «diversidad» a la «unidad» tras haber suprimido el antagonismo de la primera. Ese proceder se justifica luego en términos ético-políticos: un partido que aspira a ser realmente totalizador no puede ponerse el uniforme de «acusador» y condenar a la oposición (el «anarquismo») en un proceso sumarísimo, sino que en primer lugar —y de acuerdo con el principio expresado en la tercera tesis sobre Feuerbach que reza «el educador mismo tiene que ser educado»— debe abrir un debate con los disidentes en el marco de una discusión científica (= unitaria) (cfr. Riechers, página 106). «En esa situación, al comienzo de los años treinta, cuando el marxismo empieza a erigirse en un sistema ideológico de verdades indiscutibles, la defensa del marxismo por parte de Gramsci se presenta a primera vista como una tardía continuación de la problemática planteada por Lukács (en *Historia y consciencia de clase*) y por Korsch (*Marxismo y filosofía*)» (*ibid.*).

En ese punto Riechers aborda una problemática de gran relevancia e interés, desarrollada ya con notable riqueza de observaciones e implicaciones por Robert Paris en su artículo sobre *Gramsci y la crisis teórica de 1923*.[14] Para Paris el intento más relevante de Lukács fue el definir «la interdependencia» del pensamiento de Lenin. El intento lukacsiano de *proyectar* sobre la situación del occidente capitalista europeo el punto de vista del leninismo hace a su obra *autónoma* y al mismo tiempo *complementaria* respecto de ese mismo punto de vista. Pero tanto Lukács como Gramsci fallan el blanco, se muestran incapaces de «integrar» el leninismo. Y ello no por un genérico pecado de idealismo, sino por razones específicas y cualitativamente distintas. Distinta es la respuesta que uno y otro dan al dilema del pensamiento burgués que se debate entre «juicios de hecho» y «juicios de valor» (que es, en suma, donde reside la posibilidad de fundamentación del marxismo como ciencia —praxis vinculada al *presente histórico*). En efecto, Lukács intenta solucionar ese dilema mediante una profundización de la temática de la cosificación y una confrontación con las categorías básicas de la *más elevada* expresión ideológica de la sociedad burguesa (la dialéctica hegeliana); Gramsci, en cambio, lo hace tomando de Vico y del neoidealismo el principio de la conversión del «hecho» en «verdad».

Sin embargo, después de haber tocado ese punto crucial el discurso de Paris pierde lucidez a ojos vista incurriendo en ciertas inexactitudes y llevando el razonamiento a un plano muy alejado del problema que nos ocupa. Con una observación de mucha eficacia, Paris pone de manifiesto la *mayor pasividad* de la identidad historia = filosofía respecto de la totalidad lukacsiana que se autoproyecta en una constante relación con el futuro, así como el carácter reconciliador («centrista») de la definición gramsciana de la «superación». Sólo que —y aquí empieza nuestra divergencia con Paris— esa definición, precisamente al estar basada en el principio de la reconversión de «hecho» y «verdad», no procede de Croce, sino de Gentile: la «inversión» de Croce, del a priori en síntesis *post factum*, es en realidad «inversión» de Gentile. No es casual el que esa inversión tome a veces un tono *feuerbachiano* en referencia explícita con la crítica del joven Marx a Bauer (en la *Sagrada Familia*). Al no tener en cuenta la anterior formación de la «filosofía de la praxis» *made in Italy* (Gentile-Mondolfo), cuando ha de afrontar el difícil problema de las relaciones de Gramsci con el movimiento teórico europeo y explicar cómo Gramsci se encuentra inmerso en el clima del «lukacsianismo», Paris tiene que recurrir a una «mediación inesperada»: la crítica a Graziadei realizada por el arrepentido lukacsiano Rudas.[15]

Paris no deja de poner de manifiesto, en otro lugar, la significación política de la importancia concedida por Gramsci a la crítica del «instrumento técnico», pero se limita a ponerla en relación con «la vieja polémica antipositivista de la primera revisión del marxismo en Italia»,[16] cuando era menester, en cambio, ampliar el concepto de *revisionismo* para hacer caber en él incluso la problemática de la relación historia-filosofía, ya que ésta ha tenido la particular función de obliterar aquellos contenidos analíticos del revisionismo económico (crítica de la teoría del valor y reducción de *El Capital* a mero canon empírico) que seguía manteniendo intactas (sin crítica) en su seno al reivindicar de manera especulativa la «superación» de la particularidad de la economía en la totalidad universal de la filosofía (o de la praxis). Por eso no podemos estar de acuerdo con Paris cuando sostiene que en Gramsci las *Thesen über Feuerbach* «se invocan sólo a título de información».[17] Creemos, por el contrario, que dicha obra constituye uno de los ejes cartesianos fundamentales en el desarrollo más maduro de las concepciones de Gramsci (los *Cuadernos*), quien, además, sigue la versión interpretativa de esa obra avanzada por

Gentile. De acuerdo precisamente con esa interpretación pudo observar Gramsci que la tesis XI sobre Feuerbach «no puede interpretarse como un gesto de rechazo de todo tipo de filosofía».[18]

Esa filiación del pensamiento gramsciano respecto de la específica tradición idealista del marxismo italiano no escapa, en cambio, a Riechers, quien hace observar que existe un hilo subterráneo, pero suficientemente sólido, que une la traducción-interpretación gentiliana de las *Thesen*, el «humanismo real» de Mondolfo y las reflexiones de los *Cuadernos* gramscianos.[19] Ese es el marco en el que hay que situar la «recuperación» gramsciana (en muchos momentos no sólo deudora de Croce, sino también, aunque sea *indirectamente*, procedente de Rodolfo Mondolfo) de una utilización conscientemente conservadora de la dialéctica en la que la asunción formal de la misma es inversamente proporcional a la proyección hacia el futuro del proceso revolucionario de la *consciencia de clase* (en el sentido de Lukács) y directamente proporcional a la destronización *de hecho* de la misma en los términos del realismo abstracto de la tradición liberal. En Gramsci hay una constante polémica teórica con los «extremismos opuestos» (véase, por ejemplo, la aproximación de Bujárin a Croce, aproximación significativa, por su carácter *formalista*, de la ausencia de un criterio materialista de análisis y crítica de la ideología). La acusación de «mecanicismo» dirigida contra Bordiga recuerda mucho la condena que hace Mondolfo (en nombre igualmente del «realismo crítico-práctico») de los bolcheviques, porque según él éstos darían más importancia al «ambiente» que a la «consciencia».[20] La inocencia teórica de la Mediación (entre idealismo y materialismo, consciencia y condiciones objetivas, Croce y Bujárin) no puede ocultar bajo el tenue velo de apariencia dialéctica el carácter *centrista* de la posición de Gramsci, su incierto oscilar entre «Bordiga y Graziadei»[21] durante los años 1923-26.

Precisamente tomando como punto de partida la ausencia de una *crítica materialista de la ideología* en Gramsci (puesto que dicha crítica sólo puede venir dada por la conquista de la marxiana crítica de la economía política), Riechers puede enfrentarse con el punto crucial de la filosofía de la praxis: la traducción recíproca de las tres fuentes y partes constitutivas de la doctrina. «A pesar del carácter aforístico y fragmentario de las notas de los *Cuadernos*, un análisis más preciso de las mismas permite poner de manifiesto el nexo histórico-sistemático con el que Gramsci intentó ordenar el marxismo en su desarrollo» (p. 114). Gramsci considera el marxismo como expresión teórica de una época caracterizada por el dominio de la «necesidad». Como se sabe, en la

obra de Marx se presenta el esquema ideal del tránsito del «reino de la necesidad» al «reino de la libertad», pero ese esquema ideal adquiere en Gramsci una significación más fundamental, una significación de principio, puesto que con la aparición del «reino de la libertad» también el marxismo, en tanto que expresión teórica de las contradicciones sociales, se extinguirá dejando su lugar al «verdadero» pensamiento, al pensamiento auténticamente libre del idealismo. En ese paso Gramsci no se limita a ver el tránsito al comunismo como ruptura y salto cualitativo, sino que lo configura como un distanciamiento estratosférico del mundo de la necesidad mecánica, como dimensión *utópica*.[22] Gramsci sustituye la concepción marxiana del comunismo como «movimiento real», como *proceso* que se determina concretamente (reducción progresiva de la jornada de trabajo como condición fundamental del desarrollo completo de los individuos sociales), por «una sucesión, rígida y sin mediaciones dialécticas, de fases históricas absolutas» en base a la cual postula la vinculación del marxismo con el «sistema de las necesidades» y la vinculación del idealismo con el sistema de la libertad, todo lo cual es algo que se aleja mucho del «tradicional *Selbsvertändnis* marxista» (pág. 116).

Al llegar a ese punto Riechers se plantea el problema de si la secreta nostalgia idealista de Gramsci se manifiesta solamente en una visión del futuro, en un esquema utópico exterior al planteamiento analítico-teórico global, o si dicha nostalgia impide incluso la comprensión del método marxista y, por consiguiente, la comprensión de los procesos histórico-políticos del presente. Con tal objeto nuestro autor cree de interés someter a examen el procedimiento seguido por Gramsci para dilucidar las fuentes y la génesis del materialismo histórico. Como se sabe, Gramsci acepta la tripartición leniniana del marxismo, pero sustituye el socialismo utópico francés por el jacobinismo. Esa sustitución, según Riechers, no es casual ni tampoco fruto —como ha pretendido hacer creer siempre la tradición hagiográfica del movimiento obrero— de una aplicación creadora del leninismo a las particulares condiciones histórico-culturales de Italia, sino que es más bien la marca del carácter fundamentalmente *ideológico* de la concepción gramsciana.

Para probar ese ideologismo Riechers no recurre a una lectura comparativa de Gramsci y los clásicos (aunque, de pasada, establece una confrontación entre la posición de Gramsci y la de Marx-Engels en lo que respecta a la cuestión del jacobinismo), sino que procede a hacer una lectura interna de las reflexiones contenidas en *El materialismo histórico* y en las *Notas sobre Maquiavelo*, para, a través de ella, hallar la clave del problema en la inter-

pretación del nexo estructura-sobrestructura dentro del cual se sitúa la dimensión del «marxismo crítico» de Gramsci. Objetivo de esa investigación es igualmente establecer el *modo* de la polémica de Gramsci con el materialismo, polémica que es previa a la fundamentación del concepto de praxis y del concepto de política. Pero vamos a examinar esa cuestión más de cerca.

«En sus años de juventud, Gramsci, muy influido por Sorel, se sitúa en una posición claramente antijacobina... En cambio, en los *Cuadernos* rompe de manera radical con su antijacobinismo anterior y descubre la importancia del jacobinismo para su teoría política» (pág. 118). Parece, sin embargo, que en ese punto Riechers no ha captado la existencia de un elemento sustancial común que, por encima de la *oposición verbal*, conecta igualmente en la cuestión del jacobinismo las dos fases (la de los «consejos» y la leninista) de la meditación gramsciana.[23] En efecto, en los *Cuadernos* el jacobinismo se considera como *momento ejemplar en la historia de la hegemonía*. En el *Risorgimento* se habla de los jacobinos casi en el mismo sentido en el que muchos años antes Gramsci había exaltado la función histórica de los bolcheviques; los jacobinos eran «el único partido de la revolución en acto»,[24] de la misma manera que los bolcheviques «son la revolución rusa... la continuidad de la revolución».[25] Bolcheviques y jacobinos tienen en común el hecho esencial de ser sujetos de hegemonía y la acusación de utopismo, que en su momento se lanzó contra unos y otros, queda desmentida *de hecho* por la adhesión de las masas.[26] La gran función histórica de los jacobinos fue crear el nuevo estado burgués, ya que «hicieron de la burguesía la clase nacional dirigente, hegemónica, esto es, dieron al estado una nueva base permanente, crearon la sólida nación moderna francesa».[27] Los jacobinos centraron la fuerza del estado en el *carácter político de la nación*. Por eso son la «encarnación categórica» del ideal de Maquiavelo, la reivindicación de la primacía de la política como primacía de la «voluntad colectiva nacional-popular» en antítesis a la acción económico-corporativa.[28]

Ahora bien, teniendo en cuenta que para Gramsci «hegemonía», «sociedad civil» y «consenso» son términos que mantienen una relación recíproca, estas consideraciones (en las cuales está implicado el concepto de política tal como lo ha entendido toda la tradición del movimiento comunista italiano) nos conducen por el camino recto a la temática de la «sobrestructura». Hemos visto ya cómo Gramsci sanciona la legitimidad hegemónica del jacobinismo-bolchevismo sobre la base del «consenso» de las masas. Pero si —como Bobbio ha argumentado con lucidez[29]— fuerza y consenso

son ambos momentos de la sobrestructura y partes que corresponden a la misma «de forma adecuada»,[30] lo que de ahí resulta es la reducción de toda la historia de la hegemonía al nivel sobrestructural. No obstante, al decir eso sólo introducimos la cuestión, sin llegar a resolverla. *El problema a dilucidar es si la temática de la hegemonía presupone por sí misma el análisis general marxista o si es más bien la expresión de una limitación de fondo del pensamiento de Gramsci.* Planteada en esos términos, la vieja cuestión del «marxismo de Gramsci» parece resultar más «plena» de determinaciones y potencialmente más adecuada a los fines de una solución real de la misma en clave teórico-política.

Si Riechers hubiera profundizado en la mentada comunidad de inspiración entre los escritos juveniles y las reflexiones maduras habría podido liberarse con más facilidad de ese obstáculo que es el afrontar un problema falso, y en el fondo académico, como el del «marxismo» y el «leninismo» de Gramsci, dando mayor eficacia tanto a la lectura interna de los *Cuadernos* como a la conclusión (por lo demás, correcta): «Entre su [de Gramsci] descubrimiento del jacobinismo y la evidenciación del momento de la política por una parte y la considerable acentuación de la importancia de la sobrestructura por otra hay una relación fundamental» (pág. 118). En la complejidad de esa relación radica precisamente la limitación de fondo del pensamiento gramsciano, limitación que se pone de manifiesto en el éxito alcanzado por éste entre los «intelectuales del deshielo», actualmente humanistas predicadores de un «socialismo de rostro humano» y vates en otro tiempo de la ideología staliniana (con la misma falta de crítica por ignorancia de la auténtica crítica materialista). Esos «marxólogos», que complementaban su gramscismo confortante con la lectura de las obras juveniles de Marx, no se daban cuenta, en cambio, de que ya en la *Crítica* de 1843 y en la misma *Sagrada Familia* se halla presente un elemento de ruptura con las formas ideológicas peculiares de la consciencia política burguesa (la democracia representativa, el igualitarismo abstracto, etc.), nacidas y crecidas junto a las doctrinas progresivas de la burguesía (ilustración).[31]

En Gramsci no se encuentra reflejo alguno de esa ruptura. Hay, por supuesto, la advertencia de que el marxismo no es un mero *collage*, sino una síntesis creadora de sus tres fuentes y partes constitutivas; pero no encontramos ninguna referencia al proceso de crítica de la ideología al que Marx somete el material conceptual ya preparado por la historia, antes del captar el «núcleo racional» del mismo. Por eso, a diferencia de Lenin, Gramsci no ve que el trabajo teórico acumulado por el desarrollo anterior sólo

puede hacerse productivo —en un sentido revolucionario— porque Marx lleva los contenidos del saber histórico adquirido a un *universo conceptual cualitativamente nuevo*, un universo en el que la crítica de la ideología, de la falsa consciencia burguesa, juega el papel de introducción a la ciencia. En Gramsci falta el momento constitutivo fundamental del materialismo histórico, entendido como penetración de las leyes tendenciales del sistema capitalista en función de la inversión práctica del mismo: *la crítica de la economía política.*

Por eso, como escribe Riechers, en la concepción de Gramsci «de las tres fuentes del marxismo sólo quedan dos: política y filosofía». Pero, además, una y otra pierden la fundamentación específica crítico-científica que únicamente puede proporcionar el «desvelamiento» de la mistificación teórica inherente a la economía política burguesa y de la mistificación práctica inherente al mecanismo de la sociedad productora de mercancías. «La economía de Ricardo se sitúa en segundo plano, pero no desaparece del todo. Al contrario, luego se mostrará como un elemento importante, propiamente *filosófico*, en la constitución de la "filosofía de la praxis"» (pág. 121. Cursiva mía). La influencia de Ricardo no se toma en consideración por su relación con la teoría del valor, sino que se asume *sub specie philosophiae*. Lo que interesa a Gramsci no son tanto las cuestiones económicas como las «metaeconómicas» y, por su consiguiente, el descubrimiento por parte de Ricardo de una nueva concepción de la necesidad y de la libertad. Gramsci toma como puntos de referencia las reflexiones de Marx acerca de Hegel y Ricardo desde un ángulo positivo, sin criticarlos. Y los acepta por lo que éstos expresan *weltanschaulich*. La filosofía de la praxis es Hegel más Ricardo, la síntesis de ambos mediada por la traducción recíproca. Sin embargo, el problema de Marx no fue en absoluto traducir la filosofía de Hegel a la economía de Ricardo, sino construir, a partir de la crítica de ambos como expresiones más elevadas de la ideología de la sociedad burguesa, un universo científico y categorial *cualitativamente* nuevo.[32]

Si esas premisas son correctas de ellas resulta que la mera traducción y conversión (pseudo) dialéctica de filosofía (Hegel) y economía (Ricardo) no sólo es algo ajeno a la génesis de la teoría revolucionaria de Marx, sino que además su *positividad* es funcional a una sociología burguesa del desarrollo. Así, pues, Riechers tiene pleno derecho a ver en la operación gramsciana del *wechselseitiges Uebersetzen* una fuerte influencia de la sociología positivista[33] pasada por el tamiz de intelectuales que incluso fueron adversarios acérrimos del positivismo (un ejemplo probatorio de la

persistencia del positivismo —tema que sería digno de una investigación más en profundidad— lo tenemos en la presencia de elementos sociológicos, particularmente en lo que hace a la determinación de hechos éticos, en la concepción crociana —que equivocadamente se ha considerado dialéctica— de los distintos).

Mediante la asunción-integración de las «tres fuentes» (Hegel, Ricardo y Robespierre) recíprocamente convertibles el marxismo aparece como síntesis orgánica. En el seno de ella y en virtud de la visión crítico-práctica de un historicismo maduro, filosofía, economía y política son *igualmente importantes* en la determinación del proceso histórico. Esa síntesis orgánica, una vez que se ha configurado (con todas las ambigüedades implícitas) sobre la base de la ley engelsiana de la *acción recíproca*, produce una especie de totalidad acontradictoria y adialéctica, no determinada en su origen por relaciones «primordiales» a las que un marxista puede aplicar el criterio científico de la reiterabilidad.[34] Dicho con palabras de Tronti: «Las contradicciones lógicas internas de las sobrestructuras, el contraste histórico de estructura y sobrestructura, sólo resulta posible en tanto en cuanto se descubre la contradicción lógica y el contraste histórico *en el seno* de la estructura misma».[35] La falta, en la reflexión de Gramsci, de ese momento clave que es la crítica de la economía política explica también la presencia en dicha reflexión de un concepto abstracto y reductivo (y, por tanto, no marxista) de economía sólo parcialmente enmascarado por una especie de disolución diacrónica de las categorías. Para Gramsci, la economía clásica no es naturalista o determinista, sino auténticamente «historicista».[36] La «filosofía de la praxis» (= el marxismo) no hace sino *aplicar* la verdad que en Ricardo sólo era objeto de la historia económica a la historia política y a la historia de la cultura. La universalización del gran descubrimiento ricardiano (el trabajo como fuente de toda riqueza) se considera equivalente al «paso de la economía a la historia general» o al tránsito de la cantidad (necesidad) a la calidad (libertad) y justifica, por tanto, el «poner en conexión a Ricardo con Hegel y con Robespierre».[37] La solución de Gramsci es en este punto *formalmente* opuesta a la de Croce, puesto que no se trata de una reducción de la economía a «distinto», sino de generalización de la inmanencia sectorial a la totalidad mediante su traducción simultánea a política y a filosofía. Pero precisamente en ese punto la disolución diacrónica de las categorías económicas por fuerza tiene que dar lugar al desdoblamiento de «valor» y «hecho» típico de la consciencia burguesa; la actividad productora de mercancías se convierte en objeto de la ciencia solamente porque la intensidad

ético-política funda la certeza del *valor*. La importancia determinante de la economía clásica para el marxismo no consiste, según eso, en haber desvelado la cruda realidad de la sociedad capitalista en la que el hombre mismo se convierte en una mercancía igual que los objetos materiales —o sea, no consiste en partir del *presente* de esa realidad[38]—, sino más bien en haber demostrado de manera historicista la función determinante de la actividad humana productora, el *valor del trabajo* como motor del desarrollo, como motor del progreso.

Si probamos a traducir esa concepción *productivista* y *progresiva* al lenguaje filosófico nos encontraremos con una concepción en la cual la praxis aparece como *sujeto-factor* del desarrollo histórico. Mientras que en Marx la teoría del valor coincidía con el desvelamiento de la función mistificadora del valor mismo en tanto que pseudorrealidad del sistema capitalista, en Gramsci esa teoría se convierte en teorización de la función positiva del trabajo (praxis) como único sujeto verdadero de la historia.[39] Por consiguiente, la coextensión de economía política y filosofía en vez de notificar la feliz llegada a una concepción crítica y «plena» de la totalidad social, expresa las limitaciones de la «sociología» gramsciana, su incapacidad para fundar la teoría revolucionaria a partir de la crítica de la economía política[40] y, en consecuencia, su incapacidad para proporcionar un análisis materialista del capitalismo nacional mismo.

Queda claro, pues, que esas dos operaciones de traducción-universalización y de «verificación» de la economía ricardiana en la filosofía son aspectos que van estrechamente unidos y que resultan interdependientes. Su momento de mediación concreto es, para Gramsci, la *política*. Dado que solamente en la actualidad de la fuerza política se produce operativamente la fuerza económica, se sigue de ahí que la actividad política contiene en *sí*, como verdad propia suya, la actividad económica: «Si la hegemonía es ético-política, tiene que ser también económica.»[41] Consecuencia de ello es la superioridad del liberalismo respecto del sindicalismo económico que, por su corporativismo, aparece como un movimiento típico de subalternos.[42] De ahí procede probablemente el constante recurso al término «política» característico de la tradición del PCI y que aparece también con frecuencia en el lenguaje de los cuadros pequeños y medios de la jerarquía burocrática.

Pues bien, el término «política» se vacía del determinante contenido de clase precisamente debido a la orientación teórica que lo sustenta; dicho término pretende ser la verdad de una ciencia (la economía) que el comunismo italiano no ha comprendido ni

sometido a crítica. El modo mismo de la polémica antieconomicista, cuando no se resiente directamente de las aberraciones metafísicas del período staliniano, traiciona el vicio de origen de su orientación teórica. «Para Gramsci y para la generación de la III Internacional del comunismo italiano, el clasismo es sinónimo de corporativismo, de subalterno, de maximalismo verbal. Les es extraño lo que ha representado la definición y la organización de una *política de clase* para la generación del control y del poder obrero, para la generación que sucede históricamente y que actúa políticamente después de la experiencia de las gestiones burocráticas del poder. Para Gramsci, el clasismo es la visión circunscrita a los intereses de la propia clase, la incapacidad para «hacer política», para propiciar soluciones aceptables por un amplio abanico democrático; clasismo es la visión que vincula al obrero a la categoría propia, la incapacidad del partido para movilizar un frente nacional de fuerzas democráticas; clasismo es el socialismo de Lazari, el maximalismo de Serrati, la experiencia de la ocupación de las fábricas. Por tanto, el clasismo debe superarse en lo popular y en lo nacional para adquirir la consciencia de constructor de estados.[43]

La raíz de ese planteamiento se encuentra en la «limitación» del pensamiento de Gramsci, en su pretensión de constituir el marxismo como antítesis-inversión de la filosofía crociana (Anti-Croce).[44] La crítica de Gramsci a lo que él consideraba versión italiana del hegelianismo se contiene en la total reducción a praxis y a acción política de toda verdad acerca de la historia. Pero el aspecto sustancial de esa crítica se patentiza en la impotencia para salir de las angosturas del idealismo; dicha crítica no apunta al meollo de la operación neoidealista ni rebate la ilusión *ideológica* presente en el seno mismo de la conversión de historia y filosofía, sino que plantea como hipótesis una conversión no-especulativa. Para Gramsci, la falsedad de la tesis crociana no es teórica, sino práctica y únicamente por ello dicha tesis es «abstracta». La tarea de la «filosofía de la praxis» y de su Träger, el intelectual, es llevar a su realización en la práctica el historicismo crociano: ser herederos de la filosofía clásica alemana significa para los italianos ser herederos de Benedetto Croce.[45]

Apoyándose en Tronti, Riechers desarrolla esos temas mediante una demostración de que el marxismo gramsciano se constituye en relación constante con el pensamiento de Croce y a través de él se conecta con la tradición democática nacional.[46] Ello no obstante, hoy la crítica desde el punto de vista teórico no es ya suficiente, ni aun en el caso de que se lleve a cabo con escrupulo-

sidad y precisión. Las mismas contribuciones críticas de Tronti a la convención de Roma y en la *Città futura*, que tuvieron una enorme importancia para el desarrollo de la discusión, deben complementarse con desarrollos positivos si no se quiere que resulten estériles. Para que el ajuste de cuentas se transforme en un progreso global de las fuerzas de clase hay que poner de manifiesto la *sustancia política* de la relación con la filosofía de Croce en la constitución de la doctrina gramsciana de la hegemonía y del bloque histórico.

Desde un ángulo estrictamente político, la teoría gramsciana se presenta como síntesis progresista para los países de tradición liberal donde ciertos intelectuales importantes tienen la capacidad de convertirse en organizadores de cultura, en sujetos de la hegemonía, es decir, en *partidos*. El propio Croce, por lo demás, ejerció durante medio siglo —para decirlo en lenguaje gramsciano— la función de un partido. Pero en un país capitalista desarrollado, en el que es impensable la reproducción de intelectuales tipo Croce (y donde la socialización progresiva del trabajo enguye inexorablemente las formas residuales de «autonomía»), resulta igualmente impensable la función hegemónica, ético-pedagógica, del «príncipe moderno».[47] En una sociedad como la actual una estrategia tendente a realizar la dirección hegemónica a través del «consenso» tiene que pasar por la crisis constante de la continua revolucionarización que el capital impone al proceso productivo y a la misma dinámica «sobrestructural», con la liquidación de la tradición cultural y, por tanto, de la posibilidad de identificación de lo «nacional-popular». Si es cierto que en la estructura y composición de clase se ha producido una revolución que ha reducido a figura obsoleta la figura del viejo obrero de taller —protagonista de grandes luchas en las fábricas—, figura sobre la que se ha basado materialmente la estrategia del PCI hasta la liberación, hay que concluir que la única posibilidad de reconstrucción de la teoría revolucionaria tiene que partir hoy del análisis de la *nueva situación obrera* producida por el desarrollo capitalista. Ante esas tareas —por encima de los conflictos interburocráticos y las luchas internas entre corrientes— la doctrina de Gramsci resulta inadecuada. Y no es casual que *precisamente hoy, cuando se generaliza la exigencia de acelerar el proceso de renovación radical de todo el movimiento de clase*, estemos también en disposición de captar con más claridad las limitaciones y debilidades inherentes a la constitución interna y a la génesis teórica del gramscismo. El alejamiento respecto de Gramsci no es fruto de una abstracta querencia intelectual, sino resultado de un proceso político real inconscientemente preparado por la nueva generación obrera.

«En Gramsci no hay ni un ápice de influencia del *Desarrollo del capitalismo en Rusia* ni de *La situación de la clase obrera en Inglaterra* ni de la sección IV del libro I de *El Capital*.»[48] El pensamiento político de Gramsci está dedicado enteramente al problema del intelectual colectivo y del «príncipe moderno» que tiene su raíz en la «historia de Italia», mientras que «en cambio, se olvida la historia de la clase obrera como algo que se considera subalterno y secundario con respecto al jacobinismo político, al partido y al bloque histórico».[49] Las consecuencias de esos intereses se reflejan negativamente, como ha señalado Riechers, en el análisis de la situación italiana presente en las Tesis de Lyon que contienen ya las implicaciones frontistas que resultan de una visión deformada y no marxista del fascismo; el fascismo se considera vinculado a una iniciativa de grupos atrasados de la burguesía (los agrarios) y no a una *fase determinada* del sistema capitalista: «Los grandes terratenientes son en parte modernos capitalistas agrarios que se autoorganizan económicamente *(selbstwirtschaftende)* —Cavour es un precoz ejemplo de ello— o latifundistas que viven lejos de sus propiedades cuya renta... entra en la circulación de capitales a través de los bancos. Así, pues, los «agrarios» son tan capitalistas como los industriales por lo que su acuerdo con éstos se funda en una comunidad de intereses y no es en absoluto la expresión de un país que se ha quedado atrasado en el desarrollo histórico» (págs. 83-84). Dicho con otras palabras: es la *ideología del atraso* lo que ha producido (y continúa produciendo) el frontismo antifascista con sus ilusiones democraticistas. En la base de ello está la convicción de la indefinida «perfectibilidad del sistema»: «el concepto de *ruptura revolucionaria* es sustituido por el de *revolución en dos tiempos*, por *la revolución sin revolución*», y el nexo dialéctico lucha obrera-organización se sustituye «por el mecanismo progresivo de la revolución en dos tiempos que tiene su fundamento en la premisa de la conquista de la mayoría de la clase obrera y en la conquista de la mayoría en la combinación del poder».[50] El núcleo de esas concepciones estuvo siempre presente en Gramsci ya desde la fase «ordinovista» en la que se encuentra desarrollado aquel productivismo evolucionista que en los *Cuadernos* se cubrirá con una máscara «dialéctica»: «Para Gramsci lo que está en discusión no es tanto la organización capitalista de la producción cuando la dirección de la misma. El cambio por el que Gramsci lucha no es un cambio de sistema, sino un cambio en el sistema de producción que, para adquirir su plena funcionali-

dad, sólo necesita restablecer "la colaboración entre el obrero manual, el obrero cualificado, el administrativo, el ingeniero y el director técnico", desembarazándose del propietario privado que se ha convertido en una "cosa muerta", "en un obstáculo que debe eliminarse".»[51] Así, pues, el productivismo no es un giro de los años setenta en la política del PCI,[52] ni tampoco un parto aislado del cerebro de Berlinguer, sino que tiene su origen lejano en el historicismo gramsciano en el que la componente determinista de la evolución social se funda en una pseudodialéctica a la que se ha despojado de todo contraste real, configurándola bajo el signo de la mediación: «Esa carencia de sentido dialéctico de la historia, esa concepción del desarrollo material y social sin saltos y sin rupturas es lo que lleva en todo momento a Gramsci a teorizar la posibilidad de un tránsito del viejo orden al nuevo orden manteniendo a salvo la continuidad histórica y dejando inalterado el centro estructural del despotismo, es decir, la fábrica con su racionalidad capitalista, con su organización autoritaria, con su parcialización y alienación del trabajo.»[53] *Obrero productor* y *praxis* se identifican; el «modo de producción idealista», constante de todo el pensamiento gramsciano, tiene su verificación y su traducción política en una *coherente* concepción histórico-social que ve como momento positivamente determinante el desarrollo del sistema capitalista, que no pone en discusión el sistema de producción, sino solamente su eficacia, su capacidad para universalizar el trabajo.

Al llegar aquí estarán más claras las implicaciones políticas de la relación con Croce y con la tradición progresista del pensamiento nacional italiano y se verá asimismo con mayor evidencia la trayectoria a seguir por un potencial desarrollo de la investigación: «Para Gramsci y para la generación de la III Internacional el socialismo se concibe más como *hegemonía* que como poder de clase. Gramsci mira al ejemplo metodológico de revolución legal, de revolución sin revolución, ofrecido en el plano político por el cavourismo y por el giolittismo y en el plano teórico por la dialéctica crociana. El estudio del *Risorgimento*, de la Italia giolittiana, el estudio de Croce sustituyen al estudio de las luchas obreras y al estudio de la teoría de clase. En Cavour, Giolitti y Croce están los elementos operativos y teóricos del problema de una revolución sin rupturas que encuentra en el interior del sistema el equilibrio progresivo de una nueva mayoría del régimen. En Gramsci se da la asunción de ese fluido dialéctico de la metodología liberal que traslada al tronco histórico y teórico del movimiento obrero la herencia democrática y progresiva de toda la historia italiana.»[54]

Creo que en ese plano pueden fundirse operativamente un ajuste de cuentas teórico y una propuesta política. Pero —y aquí está el *quid* de la cuestión— todavía no se han fundido de hecho; desde el punto de vista de la investigación falta aún un análisis no ideológico ni apologético de la relación que se establece históricamente entre pensamiento y acción política concreta de Gramsci, entre *continuidad teórica* y *ruptura histórica*.[55] Falta el análisis materialista de aquel momento complejo y delicado en el que la «filosofía de la praxis» deja de ser movimiento intelectual y cultural para transformarse en proyecto concreto de organización política de la clase obrera, entrar en la historia de ésta e influenciarla profundamente. Con todo, el terreno para esa investigación —que exige el impulso de jóvenes fuerzas intelectuales que se formen *prácticamente* superando a Gramsci— solamente puede prepararse mediante una desmistificación teórica (y, por supuesto, no filológico-glosatoria apegada a una lectura simultánea de los clásicos del marxismo) que se introduzca en las raíces de la doctrina gramsciana sin caer en las innumerables tentaciones que su indudable complejidad puede estimular.

Quien esto escribe está firmemente convencido de que el sentido esencial del marxismo revolucionario consiste, hoy como ayer (y ésta es, en el fondo, la única constante de su mutabilidad histórica), en oponer la ciencia a la filosofía y en fundamentar la primera en la crítica *—no acabada de una vez por todas, sino continuamente abierta—* de todas las formas de mistificación ideológica de la realidad. Precisamente por eso, por vez primera en la historia del pensamiento social, *criticidad y cientificidad* dejan de ser con Marx términos contradictorios para pasar a ser términos complementarios y convertibles. La alternativa planteada por Gramsci es, en cambio, una alternativa entre *metafísica y praxis*. Sobre esa oposición reposa el esfuerzo de toda su meditación filosófica, de la misma manera que el esfuerzo de toda su meditación política se centra en el problema de la universalización de la política —contra el economicismo, el corporativismo y el sindicalismo que cosifican la consciencia «nacional» de la clase—. Un estudioso inusitado del pensamiento de Gramsci ha planteado en toda su radicalidad, y con ejemplar lucidez, los términos de la alternativa: «Ahí está el *todo* de su discurso, que, por supuesto, puede ser rechazado, pero no simplemente completado o corregido como si se tratara sencillamente de un cambio de acento debido a los gustos personales y excesivamente "humanistas" de su autor.»[56]

Por esa profunda razón un proyecto de reconstrucción de la teoría revolucionaria que apunte hacia la *fundamentación científica* de la consciencia de clase debe expresar coherentemente su

rechazo de la ideología gramsciana. Precisamente en esa perspectiva obras como la de Riechers pueden ser útiles en la preparación del terreno para una reflexión teórica madura que apunte tendencialmente *más allá de Gramsci*, con la consciencia de que aunque Gramsci pertenece a su propia época el gramscismo sigue todavía vivo y operante.

1. *Rivista storica del socialismo*, 1963, n.º 20, pág. 612.
2. S. Merli, «I nostri conti con la teoria della "rivoluzione senza rivoluzione" di Gramsci», en *Giovane critica*, 17 (otoño de 1967), pág. 62.
3. Sobre la clausura reformista de la convención de Cagliari, véase la nota polémica de Robert Paris, «Il Gramsci di tutti», en *Giovane critica*, 15-16 (verano de 1967); ese artículo fue publicado nuevamente en el número 21 (otoño de 1969) de la misma revista.
4. Véase al respecto la obra de Paggi, *Antonio Gramsci e il moderno principe*, vol. I: *Nella crisi del socialismo italiano*, Editori Riuniti, Roma, 1970.
5. Un intento de ese tipo puede verse en el libro de M. L. Salvadori, *Gramsci e il problema storico della democrazia*, Einaudi, Turín, 1970. En su réplica a Vittorio Rieser, durante una importante polémica sobre el sovietismo, Salvadori alinea a Gramsci con los teóricos europeos del *Linkskommunismus* sin plantearse el problema de la distinción de la propuesta «consejista» de Gramsci de las propuestas de Korsch o de Pannekoek (*Cfr. Il Manifesto*, 1970, núms. 10-11, pág. 43).
6. Útiles informaciones sobre la recepción de Gramsci en la Alemania de la postguerra y de la guerra fría hasta 1967 pueden hallarse en la comunicación de Ettore Brissa a la convención de Cagliari, «Note sulla ricezione di Gramsci in Germania», en *Gramsci e la cultura contemporanea*, v. II, Editori Riuniti, Roma, 1970, págs. 389-395.

Vale la pena indicar la reciente contribución de J. Rodríguez Lores, *Die Grundstruktur des Marxismus. Gramsci und die Philosophie der Praxis*, makol Verlag, Frankfurt a.M., 1971. Tienen interés sobre todo los capítulos 3 (sobre el concepto de «filosofía de la praxis» en Labriola, Gentile, Croce y Mondolfo, págs. 13-24) y 4 (sobre la significación del «Anti-Croce» en la construcción de la teoría gramsciana, págs. 27-54).
7. Rudi Dutschke había puesto de manifiesto ya las implicaciones idealistas de los «retornos a Marx» característicos del «marxismo occidental»: «...el intento de "restauración" del marxismo mediante un retorno inmediato y directo al Marx "puro" no capta, en mi opinión, la esencia y el método de Marx» (*Bibliografia selezionata e commentata del socialismo rivoluzionario da Karl Marx ai nostri giorni*, en *QP* [Quaderni Piacentini], 36, pág. 127).

8. En esa dirección se mueven los análisis teóricos de Helmut Reichelt (*Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Kal Marx*, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt a. M., 1970) y de Hans Georg Backhaus («Zur Dialektik der Wertform», en *Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie*, al cuidado de Alfred Schmidt, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1969, págs. 128-152).
9. En la introducción a una antología de escritos de Gramsci, *Philosophie der Praxis* (Fischer, Frankfurt a. M., 1967), Riechers traza un paralelo entre el teórico italiano y Mao Tse-tung. De acuerdo con ese paralelo uno y otro 1) estarían más ligados a la tradición de la cultura de sus países respectivos que al marxismo en el sentido «ortodoxo» del término, y 2) mediante una interpretación voluntarista del materialismo histórico darían una inportancia determinante a la sobrestructura al mantener una «aufklärischen Grundposition einer permanenten Reform des Bewusstseins der Volksmassen» (pág. 13). La valoración negativa implícita en ese paralelismo se basa teóricamente en la manifiesta tendencia de Riechers a revalorizar críticamente la posición de Amadeo Bordiga siguiendo una dirección similar a la marcada por los últimos números de la *Rivista storica del socialismo* y por el reciente libro de De Clementi, *Amadeo Bordiga*, Einaudi, Turín, 1971.
10. S. Merli, art. cit., pág. 64. *Cfr.* Riechers, págs. 185-186. Lenin no es solamente el «teórico de la hegemonía», sino también (al ser la hegemonía una relación histórica que se concreta sobre la base de exigencias y tradiciones «nacionales») el teorizador de la vía rusa al socialismo. Sobre ese problema puede verse el c. VII; y en lo que concierne al análisis textual, N. Bobbio, «Gramsci e la concezione della società civile», en *Gramsci e la cultura contemporanea*, v. I, Editori Riuniti, Roma, 1969. *Cfr.* sobre todo las páginas 84-88. [Traducción castellana en el presente volumen.]
11. S. Merli, *art. cit.*, pág. 64.
12. *Ibid.*, pág. 63.
13. *Ibid.*, pág. 64.
14. Publicado en la *Nuova Rivista storica*, 1-2, 1969, págs. 167-178 y, posteriormente, en *Gramsci e la cultura contemporanea*, v. II cit., págs. 29-44. [Traducción castellana en el presente volumen.] Riechers hace solamente una alusión a las diferencias existentes entre la interpretación lukacsiana y la gramsciana del marxismo: la «totalidad» de Lukács, aunque cae en «la mistificación del proletariado como sujeto-objeto idéntico del proceso histórico», se halla plena de determinaciones de contenido desde el momento en que la consciencia de clase «sustituye el análisis económico-social del materialismo histórico» (pág. 108). En cambio, la «totalidad» de Gramsci, a pesar del intento de descripción del proceso externo de la mediación de la consciencia de clase con formas político-sociales determinadas, es una totalidad «vacía». La exigencia, manifestada por Lukács y por Korsch, de aplicar la concepción materialista de la historia a sí misma se reduce

en Gramsci al estudio del desarrollo histórico de la filosofía de la praxis *al nivel de la sobrestructura* (pág. 106). El resultado de ello es el carácter formal-abstracto de la «defensa» gramsciana del marxismo. Por lo que hace a las relaciones de Lukács y de Korsch con la filosofía hegeliana, véase el ensayo de FURIO CERUTTI, «Hegel, Lukács, Korsch. Zum dialektischen Selbstverständnis des kritischen Marxismus», en *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels*, a cargo de Oskar Negt, Suhrkamp, Frankfurt a.M.: 1970, págs. 195-210.

15. L. RUDAS, «Graziadei- Ein Oekonom und Kommunist von Gottes Gnaden», *Unter dem Banner des Marxismus*, núns. 3-4, 1926.

16. R. PARIS, art. cit., *Nuova Rivista Storica*, pág. 170) (= *Gramsci e la cultura contemporanea*, II, pág. 33).

17. *Ibid.* pág. 34.

18. A. GRAMSCI, *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*. Einaudi, Turín, 1948 , pág. 232. Hemos de decir que esas observaciones no pretenden quitar mérito al artículo de Paris, el cual constituye un punto de partida fundamental para todo aquel que quiera afrontar de manera seria el problema de Gramsci *como teórico* dentro del debate europeo.

19. *Cfr.* los caps. IV y V de la segunda parte. En cuanto a la definición gramsciana del marxismo como «filosofía de la inmanencia», Riechers anota que su núcleo de procedencia no es Gentile, sino un alumno de éste, Renato d'Ambrosio, un ensayo del cual titulado «La dialettica della natura del pensiero di Engels e Marx» (*Nuova Rivista Storica*, 1932) es citado explícitamente por Gramsci (*Il materialismo storico, cit.*, pág. 236, nota). Según Riechers, la referencia al concepto gentiliano de inmanencia no es en absoluto «formal», sino que afecta al contenido mismo de la interpretación gramsciana (pág. 132).

20. *Cfr.* R. MONDOLFO, *Spirito rivoluzionario e senso storico*, publicado por vez primera, en alemán, en 1915; actualmente puede verse en la antología *Umanismo di Marx*, al cuidado y con una introducción de N. Bobbio, Einaudi, Turín, 1968 (*cfr.* sobre todo pág. 132). Véase, igualmente, del mismo autor, *Socialismo e filosofia*, *ibid.*, págs. 115-116.

21. R. PARIS, art. cit., pág. 175.

22. *Cfr.* RIECHERS, pág. 114 y ss. Esa copresencia contradictoria de *inmanencia* y *utopía*, latente en la concepción gramsciana de una historicidad «pura», se relaciona, como ha puesto de manifiesto recientemente Alfred Schmidt (*Geschichte und Struktur*, Carl Hanser Verlag, München, 1971, pág. 104, nota 1) no sólo con algunos escritos juveniles de Lukács, sino también con *Sein und Zeit* de Heidegger y los comienzos ontológicos del pensamiento marcusiano. Este último trabajo de Schmidt [traducción castellana en Alberto Corazón, Editor, Madrid, 1973] afronta, en polémica con la escuela de Althusser, el arduo problema de la tematización del concepto de *historia* en la teoría marxista y dedica a la interpretación gramsciana una veintena de páginas, a las que volveremos a referirnos.

23. Como ha señalado G. NARDONE en su magnífico libro titulado *Il pensiero de Gramsci* (De Donato, Bari, 1971), «a pesar de que el término jacobino está presente ya en los escritos juveniles, la acepción en que se toma allí la palabra se opone a la acepción con que se emplea en los *Cuadernos*. En los escritos juveniles expresa por lo general el diletantismo abstracto de izquierdas que se niega a someterse a las condiciones de realización del programa político para quedarse en el enunciado demagógico del mismo; o bien la posición de quienes, al ser minoría, se niegan a suscitar el consenso de la totalidad elevando a las masas a la vida política y, en consecuencia, adoptan una actitud autoritaria. En ambos casos se ignora al pueblo: en el primero porque la realización de la ideología política pasa por un lento y duro trabajo de educación, de propaganda, de organización; en el segundo, porque la relación con las masas es una relación de fuerza y no de persuasión». En Gramsci, por tanto, el jacobinismo se halla vinculado estrechamente al «valor "nacional-popular"» (pág. 108, en nota).

24. A. GRAMSCI, *Il Risorgimento*, Einaudi, Turín, 1949, págs. 84-85.

25. A. GRAMSCI, *Scritti giovanili* (1914-1918), Einaudi, Turín, 1958, pág. 122.

26. *Cfr.* A. GRAMSCI, *Il Risorgimento, cit.*, pág. 85; *Scritti giovanili*, cit., págs. 149-153.

27. A. GRAMSCI, *Il Risorgimento, cit.*, pág. 86.

28. A. GRAMSCI, *Note sul Machiavelli, sulla politica y sullo stato moderno*, Einaudi, Turín, 1949, págs. 6-7; *cfr. Il Risorgimento*, cit., págs. 150 y ss.

29. *Cfr.* su ponencia en la convención de Cagliari, cit., págs. 90-91.

30. G. NARDONE, *op. cit.*, pág. 146.

31. Riechers escribe al respecto que, dada la relación de *continuidad progresiva* entre doctrinas ilustradas y marxismo, éste último «en sustancia no iría más allá de una síntesis entre emancipación joven-burguesa de la religión y emancipación político-económica del fendalismo y del absolutismo» (pág. 121). El hecho de que haya relacionado directamente el materialismo histórico con las doctrinas progresivas del pensamiento burgués, subrayando más la continuidad respecto de estas últimas que la ruptura con ellas, y haciendo así del marxismo una nueva teoría de la «reforma intelectual y moral», constitnye el motivo principal en el que hay que ver la «fortuna» de Gramsci en la época post-staliniana, puesto que ese motivo atrae de una manera directa a la avanzada de la intelectualidad democrática.

32. Según Schmidt, la relación filosofía-economía, punto central de la teoría marxista, sólo está superficialmente esbozada en Gramsci: «Las notas gramscianas subrayan la... conexión interna de materialismo histórico y crítica económica, sin analizarla más de cerca» (*Geschichte und Struktur*, cit., págs. 102-103). También su concepto de *historia* es cualitativamente distinto del que aparece en *El Capital* (*cfr.* pág. 87). El resultado de ello es el carácter formalista-genérico de su historicismo, fundado en una idea abstracta de la procesualidad y en una concepción idealista-subjetiva («fichteana») de la acción, vista como absoluta «factibilidad» del futuro (*cfr.* págs. 103-104). A pesar de esas observaciones críticas, la lectura schmidtiana es menos radical que la

de Riechers y se revela más interesada en el aspecto positivo del problema (es decir, en la recuperación de la categoría de *historia* desde la perspectiva marxista). Al tratar de esa recuperación, las diatribas polémicas de Schmidt se dirigen tanto contra el «historicismo» de Gramsci como contra el «estructuralismo» de Althusser —contra la abstracta reducción de Marx a «humanista» o a «científico»—, demostrando el «carácter constitutivo» de la relación con Hegel en la construcción del universo categorial del *Capital*. Al mismo tiempo —siempre teniendo en cuenta el plano *cualitativamente* distinto en que se mueven— ambos teóricos presentan un aspecto positivo, un «núcleo racional»: *historia* y *estructura* son los dos momentos constitutivos de la teoría marxiana y la unidad dialéctica de esos dos momentos es lo que caracteriza la *novedad* de la misma. A la abstracta cristalización ideológica de la *strukturlose Geschichte* y de la *geschichtlose Struktur* se opone la concreta práctica teórica de Marx con su nexo orgánico de momento estructural e histórico-genético (*Cfr.* el capítulo introductivo, págs. 9-35 y el capítulo de conclusiones donde Schmidt desarrolla el tema de la tensión dialéctica entre ciencia e historia, teoría y praxis, que ha constituido el centro de la reflexión de la llamada «teoría crítica», páginas 126-138).

33. Riechers mantiene que Gramsci fue influido por el libro de Mario Calderoni, *Disarmonie economiche e disarmonie morali. Saggio di un' estensione della Teoria Ricardina della Rendita* (Florencia, 1906), cuya tesis central ratificaba precisamente la convertibilidad recíproca de conceptos económicos y morales.

34. *Cfr.* V. I. LENIN, *Quiénes son los «amigos del pueblo» y cómo luchan contra los socialdemócratas*, ed. castellana en Siglo XXI de España, Madrid, 1974.

35. M. TRONTI, *Alcune questioni intorno al marxismo di Gramsci*, en *Studi gramsciani*, Editori Riuniti, Roma, 1969 (2.ª ed.), pág. 310. [Traducción castellana en este mismo volumen.]

36. A. GRAMSCI, *Il materialismo storico*, cit., págs. 273-274.

37. *Ibid.*, pág. 91.

38. En páginas muy penetrantes Schmidt argumenta que en Marx el punto de partida para la comprensión de la historia pasada es siempre el *presente* del sistema capitalista. Quienes se aventuran en la investigación del origen histórico de la sociedad antes de haber captado la esencia de la misma, antes de haber desvelado su mecanismo intrínseco, se pierden en abstracciones sin contenido o se ven obligados a postular una «historia *ad hoc*». Por esa razón puede hablarse, sin alejarse lo más mínimo de la base materialista, del «primado cognoscitivo del momento lógico sobre el momento histórico» (*cfr.* págs. 41-47 de la obra citada).

39. En la valoración del trabajo Gramsci no opera sobre la base del *Doppelcharakter der Arbeit* que, por el contrario, conduce a Marx a una valoración «positiva» del trabajo concreto y a una valoración positiva sólo relativamente y mediada del trabajo abstracto como *Wertsubstanz* en cuanto forma necesaria de socialización —en la sociedad de productores capitalistas de mercancías— de los trabajos concretos como *Privatarbeiten*. De esa temática depende *la vexata quaestio* relativa a la equivalencia o no de trabajo y praxis social global, que afecta al concepto mismo de «producción» (Muy importante al respecto es el ensayo de HANS-JÜRGEN KRAHL, «Zur Wesenslogik der Marxchen Warenanalyse», en *Konstitution und Klassenkampf*, Verlag Neue Kritik, Frankfurt a. M., 1971, págs. 31-81). Me doy perfecta cuenta de que la importancia de este tema es tal que no puede saldarse de una manera precipitada como estoy obligado a hacer aquí. Sin embargo, creo útil plantear el problema *en esos términos* con la convicción de que un «ajuste de cuentas» con Gramsci no debe tener lugar en un plano puramente filosófico, sino en el plano teórico-político de la crítica de la ideología presente en el movimiento obrero históricamente determinado.

40. Una clara demostración del carácter ideológico de la citada conversión economía-filosofía nos la proporciona, según Riechers, el hecho de que Gramsci no construye la «filosofía» de Marx a partir del *Capital*, sino a partir de sus reflexiones generales acerca de la «filosofía de la praxis» en las cuales la economía se encontraría «traducida» ya en función práctica (*cfr.* pág. 129).

41. A. GRAMSCI, *Note sul Machiavelli*, cit., pág. 31.

42. *Cfr. Ibid.*, págs. 70-74. En esta ocasión las consecuencias políticas del procedimiento de Gramsci son *directas*: la acción económica es *tout court* «corporativa». Las luchas obreras no interesan en cuanto tales, no se analizan en su *lógica específica*, sino con referencia a un cuadro externo a ellas, a un «político» que éstas expresarían o que habría que conseguir que expresaran. En una concepción así (que es, por lo demás, la concepción habitual del comunismo italiano) las luchas obreras merecerían atención en la medida en que son capaces de superar los restringidos límites de la lucha exclusivista (de clase) y de universalizar la consciencia socialista en otros «estratos» de la sociedad. La esencia interclasista de la conocida definición gramsciano-togliatiana de la clase obrera como «clase nacional» se basa en la mistificación del concepto de lo «económico», que se declara «superado» (en la política) al tiempo que se le reduce y deforma de modo abstracto respecto de su sentido marxiano real.

43. S. MERLI, art. cit., pág. 72.

44. M. TRONTI, comunicación citada, pág. 320.

45. *Cfr.* A. GRAMSCI, *Il materialismo storico*, cit., págs. 215-218. Véanse también las páginas 232-233 del libro de Riechers.

46. Refiriéndose a ese punto Riechers observa la influencia de Gioberti en Gramsci (pág. 242), puesta de manifiesto anteriormente por Asor Rosa (*Scrittori e popolo. Saggio sulla letteratura populista in Italia*, Samonà e Savelli, Roma, 1965, págs. 264 y ss.). La referencia a dicha influencia fue recogida luego por Bobbio en la ponencia citada: «el problema de la reforma intelectual y moral acompaña las reflexiones acerca de la historia de Italia, del Renacimiento al Risorgimento, y el interlocutor de Gramsci es en el primer caso Maquiavelo y en el

segundo Gioberti (cuya importancia para la investigación de las fuentes gramscianas sólo ha sido subrayada hasta ahora, si no me equivoco, por Asor Rosa» (pág. 97, nota).

47. La interesante comunicación de A. Pizzorno a la convención de Cagliari (v. *Gramsci e la cultura contemporanea.* II, cits., págs. 109-126), que tiene su punto de partida en un intento de sacar a la luz los elementos del pensamiento de Gramsci que se escapan a la crítica althusseriana, no nos parece lo suficientemente profunda desde el punto de vista de la crítica de la ideología. Lo importante no era demostrar la presencia o ausencia de elementos «sociológicos» en las reflexiones gramscianas, sino analizar su *interdependencia teórica*; la presencia de huellas frecuentes de la influencia de un Durkheim (absorbida inconscientemente a través de Sorel) y de otros sociólogos europeos no está en contradicción con la orientación de la «filosofía de la praxis», del mismo modo que el idealismo no puede ser contradicho por el empirismo que es la abstracción de aquél.

48. S. MERLI, art. cit., pág. 72.

49. *Ibid.*

50. *Ibid.*, pág. 70.

51. L. TOMASETTA, «I Consigli di fabbrica nel Gramsci "ordinovista"» en *Problemi del socialismo,* tercera serie, 1971, núms. 2-3, páginas 216-217.

52. Ese punto está muy bien documentado en la investigación de LILIANA LANZARDO, *Classe operaia e Partito comunista alla Fiat. La strategia della collaborazione: 1945-1949,* Einaudi, Turín, 1971.

53. L. TOMASETTA, art. cit., pág. 222. Riechers habla, a este respecto, del bernstenianismo de Gramsci (págs. 240-241).

54. S. MERLI, art. cit., pág. 71.

55. No estamos de acuerdo con Merli cuando afirma que la práctica política comunista no constituyó ruptura alguna con la anterior organización obrera puesta en práctica por el movimiento socialista, sino que se limitó a absorberla e integrarla como tal (*cfr.* pág. 66 del art. cit.).

56. La cita procede del ya mencionado libro del padre jesuita Giorgio Nardone, pág. 522.

Esta obra, publicada por
EDICIONES GRIJALBO, S. A.
terminóse de imprimir en los talleres
de Márquez, S. A., de Barcelona,
el día 10 de noviembre
de 1976